PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische theologische Zeitschrift

1922 3259

XII. Jahrgang 1895.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* — M. 6. — für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich

Verlag von Aug. Frick

1895.

88443

v.12
1895

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Dr. Ernst Buss, Die Stellung des Christentums zur Kunst 1
G. von Schulthess-Rechberg, Das Recht der christlichen Ethick 26
F. König, Paulus und Schopenhauer 46
K. Stückelberger, Justus Jonas, der Freund und Mitarbeiter Luthers . . . 58
Dr. J. Kreyenbühl, Zur Religionsphilosophie der Gegenwart . . . 65 129 193
K. Linder, John Stuart Mill's Essais über Religion 81 158 220
Ad. Fluri, Das Berner Taufbüchlein vom Jahre 1528 103
Programm der Teyler'schen Theolog. Gesellschaft zu Haarlem . . . 118 247
Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christl. Religion 120 243
Bücherschau 121 191 247
Wolff, Popularität des Geistlichen, des Dieners unserer Landeskirche . . 145
G. Finsler, Zur Geschichte der Theologie in Zürich 176 235
Zur neuen Bibelübersetzung 241

Die Stellung des Christentums zur Kunst. *)

Von Dr. Ernst Buss, Pfarrer in Glarus.

Seit den ältesten Zeiten treten *Religion und Kunst* Hand in Hand miteinander auf. Doch, wie im alten Testament das religiöse Bewusstsein schon mit Adam, die Kunstübung dagegen erst mit Jubal, dem Erfinder der Blas- und Saiteninstrumente erwacht, so erscheint die Religion immer als das primäre, die Kunst als das sekundäre. Die Kunst ist von der Religion ausgegangen und stand bei allen alten Völkern in Dienst derselben. Was die vorchristliche Welt an Erzeugnissen künstlerischen Schaffens aufweist, das dankt sein Entstehen fast ausnahmslos direkt religiösen Impulsen. Die grossartigsten Bauwerke, welche die Akropolis zu Athen, das römische Kapitol, die alten Städte Aegyptens, Assyriens und Indiens schmückten, waren Tempel. An der Darstellung der Götter entwickelte sich die Plastik, die eben deshalb im Altertum zu jener vielbewunderten Vollendung gelangte, weil im Dienst des heiligsten nur das höchste und schönste würdig genug erschien. Und was man sich von der Leier eines Orpheus und Arion, von der Harfe Davids oder den Gesängen der eleusinischen Mysterien erzählte, das führt alles ebenso auf religiöse Inspiration zurück wie die Lieder des Rigveda, der Zendavesta, die herrlichen Epen eines Homer und Hesiod, das Buch Hiob und andere Erzeugnisse der ältesten Dichtkunst. Ja, die Aufführungen der griechischen Tragödien eines Sophokles und Euripides, selbst der Komödien eines Aristophanes waren wesentlich kultische Darstellungen zu Ehren der Götter, nicht minder die olympischen und isthmischen Spiele, und es durfte dabei weder das Opfer noch die Anrufung der Gottheit fehlen, der sie geweiht waren.

Dieser geschichtliche Zusammenhang zwischen Religion und Kunst beruht auf einer *innern Verwandtschaft* derselben. Beide nämlich gehen von dem idealen und göttlichen aus, das der Welt zu Grunde liegt und in unserer Seele zur Empfindung kommt, schlagen aber von diesem gemeinsamen Ausgangspunkte aus ver-

*) Vortrag vor einem gemischten Publikum.

schiedene Richtungen ein, die Religion nämlich die Richtung auf das ethische, die Kunst dagegen die Richtung auf das ästhetische; die Religion schaut das wahre mit dem Auge des Gemüts unter dem Gesichtspunkt des guten, die Kunst dagegen schaut es mit dem Blick der Phantasie unter dem Gesichtspunkt des schönen. Bei der Religion unterliegt alles dem Urteil des Gewissens, bei der Kunst alles dem Urteil des Geschmacks. Das ethische und das ästhetische schliessen einander nicht aus, sondern ein und fordern und fördern sich gegenseitig. So wird das religiös-sittliche Bewusstsein stetsfort nicht allein auf eine *gute* Lebens*haltung*, sondern ebenso auch auf eine *schöne* Lebens*gestaltung* dringen; und umgekehrt wird ein richtiger Kunstgeschmack das schöne vor allem im guten suchen und das gute zum Gegenstand schöner Darstellung machen.

Religion und Kunst sind also sowohl psychologisch als historisch innig verschwisterte Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens. Es lässt sich daher erwarten, dass diese nahen Beziehungen ganz besonders schön und deutlich im *Verhältnis des Christentums zur Kunst* zu Tage treten werden, des Christentums als der höchsten, allein vollkommen befriedigenden Religion, am schönsten und deutlichsten im Verhältnis des Protestantismus zur Kunst. — Ob und in wie weit nun die Wirklichkeit diese Erwartungen erfüllt hat, soll im Nachfolgenden beleuchtet werden.

I.

Wenn wir bei den Religions- und Kunstkritikern danach Umschau halten, was für eine Stellung das Christentum der Kunst gegenüber einnehme, so begegnen wir bis auf die neueste Zeit oft genug dem ***abfälligen Urteil, das Christentum beobachte der Kunst gegenüber eine ablehnende Haltung.*** Es liege dies in seiner Natur, in seinem transcendentalen Gottesbegriff, seiner Weltflucht, seinem von allem sinnlichen abgewandten Wesen. Auch geschichtlich habe es sich von Anfang an bis heute gegen die Kunst teils gleichgültig, teils geradezu feindselig verhalten. Es sei wesentlich schuld am Untergang der alten klassischen Kunst und habe sich auch später der freien Entwicklung der schönen Künste immer entgegengestemmt, und wenn sich noch dieses und jenes zu Gunsten des Katholizismus sagen lasse, so treffen die Vorwürfe umsomehr den Protestantismus, der, was jener zugelassen, noch beseitigt habe und bis zur Stunde mit seinen kahlen Kirchen und seinem schmucklosen Gottesdienst offen seine Kunstverachtung zur Schau trage.

Ein vergleichender Überblick über die Geschichte des Christentums und der Kunst scheint auch auf den ersten Blick indertat gegen die Kunstfreundlichkeit des Christentums zu entscheiden. Denn während bei andern Völkern der Höhepunkt des öffentlichen Lebens auch zugleich den Höhepunkt ihrer Kunstentwicklung bezeichnet, während z. B. bei den Griechen die höchste Blüte der Sculptur, Architektur, Poesie und Malerei unter Phidias, Polyklet und Sophokles zeitlich und ursächlich durchaus mit der nationalen und sittlichen Erhebung des Volkes nach den Perserkriegen zusammenfiel, scheint bei den christlichen Völkern gerade das umgekehrte der Fall zu sein.

Da erscheint jede klassische Zeit des Christentums als eine Zeit des Todes für die Kunst, so die ersten christlichen Jahrhunderte, die Reformationsepoche und die Zeit der Erneuerung des religiösen Lebens durch den Pietismus. Und umgekehrt fällt die Blüte der Kunst jeweilen in die Perioden der grössten religiösen Dürre. So wirkten Michel Angelo und Rafael zur Zeit des grössten sittlichen Verderbens der Kirche, Rubens und Van Dyk zur Zeit der dogmatischen Erstarrung, Händel und Bach in den Tagen der geistlosen Zänkereien der Orthodoxie, Göthe und Schiller in der Periode der seichtesten rationalistischen Aufklärung. Christentum und Kunst scheinen sich demgemäss zu einander zu verhalten wie zwei Wagschalen, von denen immer die eine steigt, wenn die andere sinkt.

Treten wir weiter auf die *geschichtliche Entwicklung* im einzelnen ein, so müssen wir folgendes zugeben: Das Christentum ist aus der Religion des Volkes Israel hervorgegangen, und diese war, zumal in ihrer spätern Zeit, bei ihrer streng monotheistischen Auffassung Gottes, beherrscht von dem Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, wenigstens der Plastik entschieden abgeneigt: denn diese suchte ihren Triumph gerade in der bildlichen Darstellung der Gottheit. Nun stimmt ja die christliche Gottesidee mit der jüdischen darin vollständig überein, dass die unsichtbare, über die Welt absolut erhabene Gottheit sich schlechterdings nicht darstellen lasse. Deshalb übernahm das Christentum vom Judentum auch die ablehnende Haltung gegenüber der Sculptur und behielt sie wenigstens so lange bei, als das Judenchristentum noch einen fühlbaren Einfluss ausübte. Aber auch später, als das Heidenchristentum längst die Oberhand gewonnen hatte, sehen wir gerade die berufenen Vertreter der Kirche mit grösstem Ernst nicht nur gegen die Götterbilder, sondern auch gegen die übrigen Erzeugnisse der bildenden Kunst, ebenso gegen die Tempel, das Theater und die öffentlichen Spiele auftreten, so nicht nur die Apologeten Athenagoras, Arnobius, Tatian und Clemens v. Alexandrien und mit besonderem Eifer

Tertullian (de spectaculis) — er nennt die gesamte bildende Kunst eine Erfindung des Teufels — sondern auch spätere Kirchenväter. Ja, als man anfing, die Kirchen und Häuser mit Darstellungen aus der heiligen Schrift zu bemalen, erschien selbst dies einem Eusebius und Epiphanius als unzulässig. Asterius von Amosa eiferte gegen die Sitte der Vornehmen, auf den Kleidern gestickte Bilder aus der evangelischen Geschichte zu tragen; Epiphanius zerriss mit eigener Hand den bemalten Vorhang einer palästinensischen Dorfkirche mit der Weisung, man solle den Leichnam eines Bettlers damit umwickeln: und die Synode zu Elvira (305) beschloss: ne, quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur, m. a. W. was irgendwie Gegenstand der Verehrung werden kann, darf nicht als Wandschmuck Verwendung finden. Firmicus Maternus ging sogar soweit, dass er nach Konstantins Tod laut zur Zerstörung der Tempel aufforderte. „Haut sie zusammen", schrieb er, „mit Beilen zusammen, diese Tempelzierden! Zur Schmelze, zur Münze mit diesen Göttern!" Und es lässt sich leider nicht leugnen, dass solche Aufforderungen auch ihre praktische Wirkung hatten. Es wurden wirklich von Christen Tempel niedergerissen, Götterstatuen umgestürzt und andere Kunstwerke zerschlagen, so dass manches herrliche Denkmal antiken Kunstfleisses entweder überhaupt nicht oder nur als verstümmelter Torso auf die Nachwelt gekommen ist. Ungleich folgenschwerer aber war das, dass der weitern Entfaltung des Kunsthandwerks mehr und mehr die Existenzbedingungen entzogen wurden, dadurch, dass die Kirche ihm den Nachwuchs versagte. Das Kunstgewerbe wurde geächtet; Bildhauer, Schauspieler und solche, die bei der Zurüstung für Thierhatzen und Fechterspiele oder bei öffentlichen Festen sich betätigten oder auch nur als Zuschauer beiwohnten, wurden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Je mehr also das Christentum sich ausbreitete, desto seltener wurden die Jünger der Kunst, bis schliesslich die künstlerische Produktion fast ganz aufhörte.

Als dann die Bilder trotz allem Widerspruch doch immer mehr in die Kirchen und Häuser eindrangen, entbrannte jener wilde *Bilderstreit*, der ein ganzes Jahrhundert lang (726—864) die byzantinische Kirche durchtobte. Die Bilderfeinde, die sog. Ikonoklasten, angeführt von den Kaisern Leo III. und Konstantin V. entfesselten in den Jahren 730 und 754 Bilderstürme, die an fanatischer Rohheit und Zerstörungssucht nur in den bekannten Gewalttaten der Vandalen ihresgleichen erlebt hatten und bei denen nicht nur alles zertrümmert wurde, was von Kunstgegenständen in den Gotteshäusern zu finden war, sondern auch tausende von Menschen, welche sich diesem Vorgehen entgegenstellten, die grausamsten Misshandlungen zu erdulden hatten. Selbst in den Häusern durfte kein Heiligenbild mehr geschen werden.

Und ist dieser Kunsthass nicht später neu aufgelebt in den *Bilderstürmen der Reformationszeit*, wie sie von Seiten des protestantischen Volkes gerade auch in der Schweiz in Scene gesetzt wurden? Sind doch nicht blos die Heiligenbilder und Wandgemälde, sondern auch die Orgeln, die Kanzelverzierungen, die Wappenscheiben, ja mancherorts selbst die geschnitzten Chorgestühle und Wandgetäfer aus den Gotteshäusern herausgerissen und auf den Strassen in Stücke geschlagen oder dem Feuer überliefert worden? Als Zwingli im Februar 1528 in Bern predigte, lag das ehrwürdige St. Vincenzen Münster voll von zertrümmertem Kirchenschmuck. „Ihr befindet euch", sagte er in seiner Predigt, „mitten in der Entfernung der Bilder und Altäre. Da liegen die Götzen im Tempel, hier ist einer, dem der Arm, dort einer, dem der Kopf abgeschlagen ist." Mit den Orgeln und der Messe fiel in der Zwingli'schen Kirche auch die Kirchenmusik ganz dahin, und mit der Einführung der groben hölzernen Abendmahlsgeräte schien auch der letzte Rest von künstlerischer Weihe dem Gottesdienst für immer genommen.

Es kam dann die *pietistische Bewegung* und mit ihr die kunstfeindliche Übertreibung des Grundsatzss, dass alles, was nicht direkt dem Glauben entstamme, Sünde sei. Der Pietismus samt seinen Absenkern im Methodismus und Herrenhutertum verwies alles, was Kunst hiess, ins Gebiet der zu bekämpfenden gottfeindlichen Welt und verpönte es als sündhaften Luxus. Dies führte weiter dazu, dass der reformierte Gottesdienst vielfach sogar die Kirche verschmähte und sich in die Oratoires und Betsäle zurückzog, wo nicht gar wie bei den amerikanischen Gebetsmeetings und den Versammlungen der Heilsarmee Wiesen, Scheunen und Tanzsäle vorzog.

Auch die deistisch-rationalistische Aufklärung mit ihrer schrecklichen Nüchternheit war wenigstens der kirchlichen Kunst nicht günstig. Seit Winkelmann galt die altklassische Kunst als die allein berechtigte; der Pantheismus endlich behauptete geradezu die Unvereinbarkeit von Kunst und Religion und so nahm der Kampf zwischen Pantheismus und Theismus den Charakter eines Kampfes zwischen weltlicher und christlicher Kunst an.

Also eine durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehende Kette von Erscheinungen, die sämtlich zu beweisen scheinen, dass das Christentum die Kunst nicht ertrage und ihren Bestrebungen sich entgegenstelle.

II.

Zu diesem Schlusse kann indessen nur eine durchaus einseitige, tendenziöse Geschichtsbetrachtung führen. Eine ***objektive Würdigung der Tatsachen*** wird ganz andere Resultate zu Tage fördern.

Schon die Behauptung ist unrichtig, dass das Christentum gleich bei seinem Auftreten eine kunstfeindliche Richtung eingeschlagen habe. Denn wir sehen es im Gegenteil von Anfang an, wie später eingehender nachgewiesen werden soll, im Bunde wenigstens mit zwei Arten der Kunst und zwar gerade mit den geistigsten, mit Poesie und Musik. Wie sollte Jesus, der mit seinen Jüngern den herrlichen Bau des Tempels bewunderte (Mark. 13,1?) und das grosse Hallelujah sang (Matth. 26,30), der für die Wunder der Schöpfung die lebhafteste Empfindung hatte und wie kein zweiter alles schöne im Herzen der Menschen fand, wie sollten die ersten Christen bei dem frischen Geistesleben, das in ihnen erwacht, und der nie gekannten Freude und Begeisterung für alles schöne und göttliche, wovon sie ergriffen waren, der Pflege des schönen, der Kunst, widerstrebt haben, zugegeben auch, dass ihnen die Pflege des wahren und guten vor jener im Vordergrund stand?

Zu grössern Kunstleistungen kam es bei den Christen allerdings lange nicht. Aber dies hatte seinen Grund nicht in einer prinzipiellen Gegnerschaft des Christentums oder einem persönlichen Widerwillen seiner Bekenner gegen die Kunst, sondern in den ganz *ausserordentlichen äussern Schwierigkeiten*, mit denen die Kirche zu kämpfen hatte. Vergessen wir doch nicht, dass sie sich während der ersten $1^1/_2$—2 Jahrhunderte fast ausschliesslich aus Leuten der untersten Stände rekrutirte, die Mühe genug hatten, ihr tägliches Brot zu gewinnen, dass überdies die bis ins vierte Jahrhundert fortdauernden entsetzlichen Verfolgungen sie zu keiner ruhigen Entfaltung ihres kultischen Lebens, geschweige denn zu künstlerischer Ausgestaltung desselben oder zu anderweitiger künstlerischer Produktion kommen liessen. Wie sollte z. B. eine christliche Architektur sich entwickeln können, solange die Betsäle und Kirchen, kaum entstanden, beim ersten Anlass auch schon wieder zerstört und die Gemeinden bei den häufigen Konfiskationen der Mittel zur Erbauung neuer beraubt wurden? Das Fehlen von Kunstbauten oder grössern Sculpturwerken bei den Christen der ersten drei Jahrhunderte beweist also nicht das mindeste gegen ihren Kunstsinn.

Aber auch die ablehnende Haltung, die sie den von früher her vorhandenen Erzeugnissen der Architektur und Sculptur gegenüber einnahmen, war weit entfernt, einem Mangel an Kunstinteresse oder gar einem Kunsthass zu entspringen. Was allenfalls bei einem fanatischen Judenchristen möglich war, das war doch undenkbar bei Männern von der Geistesfreiheit und dem Weitblick eines Paulus oder bei den griechischen Heidenchristen mit ihrem für alles schöne offenen Verständnis. Dem hellenisch gebildeten Christen — und hellenisch

gebildet war man nachgerade im ganzen römischen Reich — war die Kunstliebe angeboren. Sie erfüllte sein Leben so gut wie das Leben seiner heidnisch gebliebenen Volksgenossen. Wie unbefangen die Christen das schöne genossen, wo es sich fand, ja wie sie die Kunstwerke gelegentlich geradezu aufsuchten, zeigt uns eine Erzählung der Clementinen (Homil. 12,12), die berichtet, wie Petrus mit 3 Begleitern von der syrischen Küstenstadt Antaridos nach einer 30 Stadien entfernten Insel hinausfuhr, um dort zwei berühmte Säulen und herrliche Werke des Phidias zu besehen, und wie sie diese Kunstwerke bewunderten. Wenn aber trotzdem Christen gegen die Tempel und Götterstatuen auftraten, so geschah es wahrlich nicht, weil dieselben Kunstwerke waren, sondern lediglich, weil sie im Dienst der heidnischen Abgötterei standen und der Unsittlichkeit Vorschub leisteten. Als Vertreter einer Religion, die im Glauben an die heidnischen Wahngötter die Quelle aller Korruption und Trostlosigkeit erkannte, konnten sie doch unmöglich auch ein ethisches Wohlgefallen daran finden. — Übrigens war die Blüte der antiken Kunst damals längst vorüber. Es gab keinen Praxiteles und Skopas mehr, sondern nur noch geistlose Nachtreter. Die technische Meisterschaft war geblieben, der religiöse Geist aber hatte die Kunst längst verlassen.

So hatte sich insbesondere die Sculptur unter dem Einfluss der zunehmenden Versinnlichung immer mehr auf bachische und aphroditische Darstellungen geworfen, die jedes sittliche Gefühl beleidigten. Die Ausgrabungen am Vesuv haben in dieser Beziehung schreckliche Dinge enthüllt. Selbst in einer kleinen Provinzialstadt wie Pompeji waren die Häuserfronten, die Tore, die Zimmerwände, die Trinkgefässe mit Bildern der schamlosesten Art bedeckt. Wie muss es erst in grossen Städten ausgesehen haben? Eine ähnliche Ausartung finden wir beim Theater, den Zirkusspielen und öffentlichen Festen. Einerseits waren die Aufführungen mit heidnischen Opfern verbunden, anderseits trugen sie den rohesten Cynismus zur Schau. Es war nicht Kunsthass, es war die sittliche Entrüstung, die dagegen protestirte und die Teilnehmer vom Abendmahl ausschloss.

Wie wenig von wirklichem Kunsthass die Rede sein kann, sehen wir daraus, dass selbst die Götterbilder sofort aufhörten, den Christen anstössig zu sein, sobald sie ihrer religiösen Bedeutung entkleidet waren und der Anspruch auf Verehrung wegfiel. Die Victorien und Eroten z. B. waren mit der Zeit zu inhaltslosen Figuren herabgesunken, an deren ursprüngliche mythologische Bedeutung man nicht mehr dachte. So machten sich denn auch christliche Künstler nichts daraus, solche zu meisseln, und christliche

Familien stellten sie arglos in ihren Zimmern auf neben Statuetten von Herkules und Achill, von den Musen und Parzen, sogar von Venus und Minerva, deren Namen selbst auf christlichen Inschriften in den Katakomben erscheinen. Ist doch selbst der alte bischöfliche Stuhl zu Rom heidnischen Ursprungs, eine sella curulis mit Darstellungen von Taten des Herkules. Christliche Kaiser traten gegen den heidnischen Götzendienst auf, aber schützten die künstlerisch wertvollen Tempel und Götterstatuen. Theodosius z. B. befahl, dass der Tempel zu Osdrona geöffnet bleibe, da die darin befindlichen Götterbilder als Kunstwerke Beachtung verdienen, wenn auch der Kultus aufgehört habe, und Honorius liess zwar die wertlosen Heiligtümer auf den Dörfern niederreissen, die Tempel der Städte dagegen als öffentliche Zierden stehen. — Bekannt ist der Streit um die herrliche Statue der Siegesgöttin im Senatssal zu Rom, die einige Eiferer entfernt wissen wollten. Wie sehr aber die öffentliche Meinung für solche Kunstwerke eintrat, auch wenn sie dem heidnischen Kultus gedient hatten, zeigt uns das Beispiel des christlichen Dichters Prudentius, der bei der Zerstörung von heidnischen Altären zu den eifrigsten gehörte, in dieser Frage aber (um 400) seine Stimme dahin abgab:

> Waschet, o Väter, die Bilder aus Marmor von ekler Besprengung!
> Lasset, gereinigt, die Statuen bestehn! sind doch sie Werke
> Ruhmvoller Künstler; sie sollen auch fürder zur köstlichen Zierde
> Unserer Stadt gereichen; nur dass kein schändender Missbrauch
> Je entweihe die Kunst und ihre Werke beflecke!

Als das Heidentum schwand, nahmen auch die Christen keinen Anstand, bisherige heidnische Tempel für ihren Gottesdienst in Gebrauch zu nehmen (als Beispiel aus der Nähe führe ich die quadratförmige, chorlose Feldkirche zu Brebbia am Langensee an) oder ihre Kirchen mit Säulen, Friesen und andern Verzierungen von heidnischen Heiligtümern zu schmücken, wie dies z. B. bei der Kirche auf Valeria in Sitten der Fall ist, Götterbilder, nachdem sie sie mit einem Strahlenkranz versehen, als christliche Heilige auf die Postamente ihrer Kirchen zu stellen — so steht eine antike Charitin auf dem Giebel der Kirche della Virgine assunta in Augera am Langensee, der altrömischen Stadt Stabio — oder die Gebeine eines Märtyrers in einen kunstvollen heidnischen Sarkophag zu legen. Ist also auch da und dort ein Kunstwerk der alten Zeit dem Unverstand und Übereifer einzelner Christen zum Opfer gefallen, so sind dafür unzählige andere durch sie dem Untergang entzogen worden.

Am lautesten aber zeugt für das Kunstbedürfnis und den Kunstsinn der alten Christen gerade das, was man am meisten gegen

sie geltend gemacht hat, nämlich der Eifer, womit eine Anzahl Kirchenväter gegen die Teilnahme der Christen am Kunstleben auftrat. Dieser Eifer lässt sich ja nur eben daraus erklären, dass die Teilnahme am Kunstleben allen Warnungen zum Trotz eine durchaus allgemeine war.

Wenn im 17. Jahrhundert bei uns ein Kleider- und Sittenmandat nach dem andern erlassen wurde, so beweist dies nicht, dass das Volk damals sehr gegen Kleiderpracht und Sittenlosigkeit eingenommen war, sondern im Gegenteil, dass beides so im Schwunge ging, dass energisches Einschreiten von oben notwendig wurde. So ist auch der immer wiederkehrende Protest des Klerus und der Mönche gegen die Kunstpflege der Christen des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts der sicherste Beweis dafür, wie unauflöslich das Herz des christlichen Volkes mit der Kunst verwachsen war. — Tatsächlich drang dann auch dieses unaustilgbare Kunstbedürfnis allenthalben in dem Masse durch, dass vom fünften und sechsten Jahrhundert an bald Kirchen und Begräbnisplätze von prunkvollen Altären, Schreinen, Sarkophagen, Gewändern, Heiligenbildern und Zierraten aller Art strotzten, so dass als letzte furchtbare Reaktion dagegen im Orient, immerhin aber nur dort, jener bereits erwähnte turbulente Bildersturm losbrach, dessen Spitze übrigens abermals nicht gegen die Kunst als solche, sondern ganz und gar nur und zwar mit Recht gegen das Eindringen der Bilder*verehrung* in die christliche Kirche gerichtet war.

Nicht anders sind die Bilderstürme der Reformationszeit zu beurteilen. Sie galten nicht den Kunstwerken, wenn die zerstörten Heiligenbilder und Zierraten überhaupt diesen Namen verdienen — es waren ja vielfach künstlerisch wertlose, selbst abgeschmackte Darstellungen —; die Stürme galten vielmehr nur dem widerchristlichen Aberglauben und Heiligendienst, die sich daran geheftet hatten.

Was endlich die kunstverachtende pietistische Strömung und die Gleichgültigkeit des Deismus, Rationalismus und Pantheismus gegen die kirchliche Kunst betrifft, so ist zu bemerken, dass der Pietismus doch nur vorübergehend und in verhältnismässig engen Kreisen einen massgebenden Einfluss ausgeübt hat, bei den übrigen Erscheinungen aber, soweit sie überhaupt dem Christentum auf Rechnung zu setzen sind, die Opposition nicht der Kunst als solcher galt, sondern nur darauf ausging, dieselbe von der Herrschaft der Kirche zu emanzipiren.

Im Übrigen ist all jenen Bemängelungen einfach die Tatsache entgegenzuhalten, dass die Kunst unter dem Einfluss des christlichen Geistes sich sozusagen auf allen Gebieten zu ihrer höchsten Blüte emporgeschwungen hat, wofür das nachfolgende den Beweis erbringen soll.

III.

Das Christentum, weit entfernt, kunstfeindlich zu sein, hat sich vielmehr im Lauf der Jahrhunderte als ***eine kunstschöpferische Geistesmacht ersten Ranges*** erwiesen, wie es eine zweite nie gegeben hat. — Zunächst ist schon die Tatsache nicht zu übersehen, dass die Kunst vom Niedergang der Antike an bis zur Zeit der Renaissance sich ausschliesslich im Dienst der Kirche entwickelt hat. Man hat dies oft beklagt, und es muss zugegeben werden, dass dieser Umstand ihr eine gewisse Einseitigkeit aufgeprägt, in Zeiten geistiger Dürre innerhalb der Kirche auch beengend und die freie Entfaltung zurückhaltend auf sie eingewirkt hat. Auf der andern Seite aber verdankt sie es eben diesem Umstand, dass sie in den Zeiten der Kulturverwilderung, unter den Stürmen der Völkerwanderung und während der geistigen Erschlaffung und Verrohung des Mittelalters vor gänzlichem Untergang bewahrt blieb, ja aus dem Leben der Kirche fortwährend neue Antriebe empfing. Weit wichtiger aber ist das andere, dass das Christentum der Kunst die stärkste schöpferische Kraft, welche die Erde kennt, die Glut reinster religiöser Begeisterung, mitgeteilt, damit ihr ein ganz neues Leben eingehaucht und die nachhaltigsten Impulse zu immer höherem, immer vergeistigterem Streben und Schaffen verliehen hat. Unter der fortgehenden Wirkung der erhebenden, erhellenden, befreienden Macht des christlichen Geistes haben sich denn auch alle Künste zu früher nie erreichter Vollendung entwickelt, wie wir dies nun näher ausführen wollen.

a. Die Poesie.

Die erste Kunst, in welcher das Christentum ein neues, schöpferisches Leben erzeugte, war die Poesie. Das dankte es vor allem seinem Begründer. Welch ein Hauch erhabenster Poesie geht doch durch die ganze *Weltanschauung Jesu,* und wie herrlich kommt sie in seinen Reden zum Ausdruck! Sind nicht seine reizenden Gleichnisse ganz jenem dichterischen Schauen entsprungen, das alles Abstrakte konkret sieht, und jener künstlerischen Gestaltungskraft, welche die sublimsten Ideen plastisch zur Anschauung bringt? Was sollen wir sagen von dem feinen Naturgefühl, dem sonnenhellen Blick, womit er die Lilien des Feldes, den nickenden Schilf, die sorglos flatternden Vögel, die Henne, die ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, die Kinder, die am Markte spielen, betrachtet, was von dem überlegenen Humor, mit welchem er auf das ganze Treiben der Menschen herabschaute, auf ihre Torheiten und Tändeleien, auf die Grossmannssucht, die statt des einfachen Hauses durchaus einen

Turm haben will, und nun, da die Mittel zum Weiterbauen ausgehen, sich dem Spotte preisgegeben sieht, auf den Leichtsinn, womit die Könige in den Krieg ziehen, um alsdann vor der Schlacht schon einen schimpflichen Frieden schliessen zu müssen, auf den bestraften Übermut, der ohne hochzeitliches Kleid an die Hochzeit kommt, oder auf den gedemütigten Stolz, der sich oben an den Tisch gesetzt hat und nun hinunterrücken muss? Und sind nicht Jesu Reden (z. B. die über Johannes den Täufer, Matth. 11, und die Strafpredigt gegen die Pharisäer, Matth. 23) oratorische Kunstleistungen von unvergleichlicher Schönheit, seine kurzen Sprüche klassische Typen der Spruchdichtung? — Welch ein Zauber der Poesie ist ausgegossen über das Leben Jesu, über die Weihnachtsgeschichte mit der Krippe, dem Stern, den Engeln und ihren Lobgesang, über die Erzählungen von der Schiffspredigt, der Stillung des Sturmes und dem im Kahne schlafenden Heiland, von der Verklärung, dem Einzug in Jerusalem und der Salbung in Bethanien, von dem tragischen Ende und der glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn!

Indertat, wir haben in den Evangelien — ihrer Glaubwürdigkeit unbeschadet sei es gesagt — das erhabenste Epos der ganzen heiligen Literatur der Menschheit, im Markus und Johannes literarische Kunstwerke von feinster Durcharbeitung, und die Briefe der Apostel sind von einem heiligen Enthusiasmus getragen, der sich nicht selten — z. B. in Paulus' hohem Lied der Liebe, I. Kor. 13 — zum herrlichsten dichterischen Schwung erhebt. — So finden wir denn auch schon in den Tagen der Apostel *das religiöse Lied* in drei verschiedenen Formen ausgebildet: als Psalm, Ode und Hymnus (Ephes. 5,19: Kol. 3,16), von denen der erstere (z. B. der Lobgesang der Maria und des Zacharias, Luk. 1) den alttestamentlichen Mustern nachgebildet, die beiden letztern dagegen selbständige Erfindungen der christlichen Urgemeinde waren. Es ist freilich schade genug, dass uns von diesen poetischen Ergüssen der ersten Liebesbegeisterung nur noch wenige Bruchstücke erhalten sind (als: I. Tim. 3,16: Gott, geoffenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, gepredigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit; II. Tim. 2,11–13: Sterben wir, so werden wir mitleben; dulden wir, so werden wir mitherrschen; verleugnen wir, so wird er uns auch verleugnen; sind wir untreu, so bleibt er doch treu; Ephes. 5,14: Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten). Allein diese Hymnendichtung ging als der natürlichste Ausfluss des christlichen Gemütslebens durch all die ersten Jahrhunderte hindurch, so dass man von den bekannten spätern Liedern

auf die verlorenen frühern zurückschliessen darf. Die Zahl der christlichen Hymnendichter war schon in der alten Zeit Legion. Abgesehen von den gnostischen Tendenzdichtern Paulus von Samosata, Bardesanes und Harmonius, waren es Clemens von Alexandrien († 220), der ägyptische Bischof Nepos (250) und vor allen Ephräm der Syrer (geb. 300), die sich als Hauptförderer dieser Dichtungsart verdient machten. Ephräm, der Erfinder eines besondern Versmasses (Zeilen mit gleicher Silbenzahl und festem Rhythmus), soll mehrere tausend Lieder und Gebete gedichtet haben. *) Später, zur Zeit der Lehrstreitigkeiten, nahm die Hymnendichtung im Orient allerdings einen mehr didaktischen Charakter an, so bei Gregor von Nazianz, Synesius von Cyrene und Johannes Damascenus; im Abendland dagegen gedieh sie in lateinischer Sprache zu neuer Blüte durch Lactanz († 330), Hilarius († 368) und Ambrosius († 397), die an Kraft, Würde und Innigkeit des Ausdrucks miteinander wetteiferten und das eigentliche Kirchenlied schufen. Manche ihrer Dichtungen bürgerten sich bleibend in der Kirche ein, so von Ambrosius das Veni redemptor gentium, das Deus creator omnium und das freilich streitige Te Deum, der sogenannte ambrosianische Lobgesang, das „Grosser Gott, wir loben dich" unserer Gesangbücher. Ihnen folgten die Spanier Prudentius und Juvencus, im Mittelalter, das noch viele wertvolle Hymnen wie das Stabat mater und Veni creator spiritus hervorbrachte, Beda, Paulus Diaconus, Hraban Maurus, Walafried Strabo und viele andere, wie überhaupt der Strom des frommen Liedes bis heute nie zu fliessen aufgehört hat.

Wie sich so die religiöse Lyrik unter dem Einfluss des Christentums zu Jahrhunderte langer Blüte erhob, so bekam auch die *epische Poesie* diesen Einfluss nachhaltig zu spüren, indem sich ihr im Leben Jesu und der Apostel, Kirchenväter und Märtyrer eine unerschöpfliche Fundgrube von fruchtbaren Stoffen zur Bearbeitung darbot. Juvencus lieferte im 4. Jahrhundert in seiner historia evangelica das erste christliche Epos; Paulinus von Nina besang um 400 den Märtyrer Felix, Venantius, Fortunatus im

*) Zur Probe führen wir einige Stellen aus dem „Loblied der Töchter der Hebräer" auf Jesus an: „Wie demütig bist du und wie gewaltig zugleich, o Kindlein! Dein Gericht ist gewaltig, deine Liebe hold; wer vermag dir zu widerstehen? Dein Vater wohnt im Himmel, deine Mutter auf der Erde . . . Wir sind gekommen, dich als Gott zu schauen, und siehe, du bist Mensch; wir kamen, dich als Menschen zu sehen, da schimmerte hell das Licht deiner Gottheit hervor. Wer sollte es glauben, du seiest der Tronerbe Davids? Von seinen Betten ist eine Krippe auf dich gekommen, von seinen Palästen hast du eine Höhle geerbt" u. s. w. (Übersetzung v. P. Zingerls, 1873).

6. Jahrhundert den heiligen Martin u. s. f. In Weiterverfolgung dieser Richtung bildete alsdann das Mittelalter die üppig wuchernde Legende und das Lobgedicht auf die Heiligen aus, die indessen mit der Zeit vielfach in öde scholastische Reimereien ausarteten, und schuf die Anfänge des religiösen Dramas.

Speziell die deutsche Sprache verdankt ihre älteste literarische Ausprägung fast ausschliesslich den Antrieben des Christentums, wovon nicht nur Ulfilas Bibelübersetzung, sondern aus späterer Zeit auch die poetischen Erzeugnisse, epische Bearbeitungen der biblischen Geschichte, der Heliand, das Wessobrunner Gebet, die Dramen und Epen der Nonne Hroswitha von Gondersheim (im 10. Jahrhundert) u. s. f. Zeugnis geben. Auf die religiösen Impulse des Christentums führen ferner zurück die Lieder der Minnesänger auf Christus und Maria (z. B. von Wolfram von Eschenbach und Walther von der Vogelweide), die religiösen Soldatenlieder aus den Kreuzzügen, die Wallfahrtslieder und die sog. Reimlegenden, Verherrlichungen von Heiligen, die vom 15. bis 17. Jahrhundert besonders in der Schweiz so häufigen „Spiele", Darstellungen aus der heiligen Geschichte, z. B. von Joseph, Ruth, David, Tobias, Susanna, dem verlornen Sohn, die an Festtagen erst durch die Geistlichen in der Kirche, später durch Mönche und Klosterschüler im Freien, aufgeführt wurden, besonders die Passions- und Osterspiele, von denen Nachklänge im Oberammergau, in Brixlegg, Don San Pieri und anderwärts noch fortleben; aus der Reformationszeit die Fastnachtsspiele eines Niklaus Manuel, Gengenbach, Sixt Birck, Valentin Bolz und Binder, die Satyren eines Hutten, Fischart und Rollenhagen auf das ausgeartete Papst- und Mönchstum, die Gedichte des Nürnberger Meistersingers Hans Sachs und vor allem das deutsche *Kirchenlied*, in welchem Luther mit 37 kraftvollen Gesängen voranging, Lazarus Spengler, Speratus, Mathesius, Hermann, Selnecker und eine unübersehbare Schar anderer, Gerhart, Zinzendorf, Gellert, Hiller etc. nachfolgten.

Die glänzendste Erscheinung auf dem Gebiet der religiösen Poesie aber zeitigte Italien im 14. Jahrhundert in *Dantes* († 1321) grossartiger göttlicher Komödie, der im 16. Jahrhundert *Tasso* († 1595) sein befreites Jerusalem anreihte. In Spanien schrieben Calderon und Lopez de Vega allegorische Dramen mit religiöser Tendenz; in England machte sich der geniale *Milton* mit seinem verlorenen Paradies zum Interpreten der religiösen Hoffnungen seines Volkes, und in Deutschland stiftete *Klopstock* mit seinem Messias der neu erwachten religiösen Begeisterung seiner Zeit ein bleibendes Denkmal. In der neuesten Zeit endlich wurden besonders *die religiöse Lyrik* und *der religiöse Roman* gepflegt, jene vertreten

durch Claudius und Lavater, Ernst Moritz Arndt und Schenkendorf, Rückert, Geibel, Spitta, Gerock, Sturm, Meta Heusser, katholischerseits durch Chataubriand, Lamartine, Bentano, Redwitz und Diepenbrook, der religiöse Roman und die moralisirende Volksschrift durch Pestalozzi, Zschokke, Jeremias Gotthelf, von Horn, Glaubrecht, Stöber, Maria Nathusius, Krummacher, Ottilie Wildermuth und viele andere.

Und dies ist in Wahrheit nur eine kleine Auslese aus einer wahren Wolke von Zeugen, aus hunderten und tausenden, die in den manigfaltigsten Formen und Sprachen ihrer christlich-religiösen Begeisterung dichterischen Ausdruck verliehen. Es geht von den Tagen Jesu bis heute ein grosser heiliger Lobgesang auf Gott und Christus durch die Menschheit. Durch die Fülle des Glücks, das in die Herzen der Erlösten einzog, wurde eine Sangesfreudigkeit, ein poetischer Schwung, eine Kraft der Empfindung, ein Reichtum von Gedanken in der menschlichen Brust geweckt, wie unser Geschlecht nie und nirgends etwas ähnliches erlebt hat. Und dieser ganze Strom von Poesie, der alle Jahrhunderte durchrauscht, dieser tausendstimmige Jubel der Völker, der die Erde erfüllt, er ist einzig und allein dem Christentum entsprungen; und das Christentum sollte kunstfeindlich sein?

Die *weltliche Literatur* endlich, die, emanzipirt von Kirche und Konfessionalität, mit Recht selbständig ihre eigenen Wege wandelt, sollte sie dem Christentum nichts verdanken? Oder wem verdankt sie denn den Boden der allgemein menschlichen Gesinnung, des zarten humanen Empfindens, die Tiefe der Ideenwelt, die erhabenen sittlichen Motive? etwa dem Altertum, dem die allgemeine Menschenwürde ein so fremder Gedanke war, dass es der ganzen Hälfte der Menschheit, der Welt der Sklaven, jede tiefere Empfindung absprach? oder dem germanischen Heidentum mit seiner Roheit und Unbildung? und nicht vielmehr dem Christentum, das allein den Menschen lehrt, in sein Inneres zu blicken, und hier durch die Gemeinschaft mit Gott die Wahrheit zu finden, das deshalb dem Blick jene psychologische Tiefe und jenes Verständnis für die geheimsten Vorgänge des Seelenlebens gibt, wie wir sie nur bei christlichen Dichtern finden? Welcher griechische Tragiker hat je das innerste Geheimnis der Leidenschaft oder die Regungen des Gewissens so belauscht wie Shakespeare und Göthe? Man vergleiche z. B. die Eumeniden des Aeschylus und Macbeth miteinander. Und wäre auf dem Grund der hellenischen Anschauung ein Faust, ein Hamlet, eine Jungfrau von Orleans oder ein Nathan möglich? Unsere Klassiker sind eben doch auf christlichem Boden gross geworden; christliche Weltanschauung ist die Voraussetzung ihres

Denkens, die Luft, die sie atmen, die Quelle ihrer tiefsten Gedanken und erhabensten Empfindungen. Und haben auch manche schwächere Epigonen die Waffen, die sie der Rüstkammer des christlichen Geistes entnahmen, dazu benutzt, diesen selbst zu bekämpfen und Religion und Sittlichkeit zu verspotten, so fällt die Schuld dieses muttermörderischen Verhaltens doch wahrlich nicht dem Christentum, sondern ihrem Mangel an Pietät und Sohnestreue zur Last. — Aus alledem geht hinlänglich hervor, dass das Christentum auf dem Gebiet der Dichtkunst eine schöpferische Kraft entwickelt hat, wie keine andere Macht der Welt.

b. die Musik.

Eine weitere Kunst, in welcher der christliche Geist sich schöpferisch tätig erwies, war die der Poesie so nahe verwandte Musik. Ja, diese ist überhaupt erst durch das Christentum zur Kunst erhoben worden und zwar sowohl die Vokal- als die Instrumentalmusik als die Verbindung beider. Denn, was einerseits in vorchristlicher Zeit, anderseits seit Christus neben der Kirche hier gesungen und gespielt wurde, verdient nicht den Namen der Kunst, und was auf dem Gebiet der Musik diesen Namen verdient, verdankt bis in die neuere Zeit alles seine Entstehung der religiösen Inspiration, die den Komponisten aus ihrem christlichen Glauben zuströmte.

Eine Schöpfung des Christentum ist zunächst *der Gemeinde- und Volksgesang.* Denn Christen waren es, die, von ihrer Freude an Gott und Christus getrieben, schon zur Apostelzeit ihre Stimmen zum Gesang von Psalmen, Oden und Hymnen vereinigten, und der christliche Gottesdienst allein vermochte Wechselgesängen, Antiphonien und Responsorien, wie die antiochenischen Mönche Flavian und Diodor sie komponirten (um 260), eine Stätte zu bieten. Im Dienst der christlichen Kirche entstanden um 330 unter Bischof Sylvester zu Rom die ersten Gesangschulen zur Heranbildung von Kirchensängern. Zur Hebung des christlichen Kultus schuf Ambrosius den mehrstimmigen, melodiösen, rhythmisch schwungvollen Gemeindegesang, der zum erstenmal den Menschen die wunderbare Gewalt des religiösen Liedes zum Bewusstsein brachte. Augustin schildert uns in seinen Bekenntnissen (IX, 6) den Eindruck, den es auf ihn machte, als „die Brüder mit Herz und Mund in grossem Eifer zusammensangen", nicht lange, nachdem in Mailand diese Art von Erbauung aufgekommen war.

„Wie weinte ich unter den Lobgesängen und Liedern", sagte er, „tief gerührt von den Worten, die die Kirche so lieblich sang!

Die Klänge strömten in meine Ohren, die Wahrheit der Worte klärten sich in meinem Herzen ab; hingebende Frömmigkeit wallte empor, die Thränen flossen und es war mir wohl dabei.“ Von dieser festen Grundlage aus entwickelte sich nun der kirchliche Gesang weiter. Es entsand eine Fülle neuer Lieder, von denen manche durch allerlei Figuren einen mehr weltlichen Ton anschlugen. Gregor der Grosse schied infolgedessen diese mehr weltlichen Lieder vom gottesdienstlichen Gebrauch aus. Der Gesang teilte sich in Figuralgesang, aus dem sich späterhin das weltliche Volkslied entwickelte, und in Choralgesang, den sog. cantus firmus oder romanus, der allein beim Gottesdienste zugelassen, hier aber nun mit aller Sorgfalt gepflegt wurde. Diesem letztern drückte Gregor, der beiläufig bemerkt, in den Neumen die ersten Singzeichen und Anfänge einer Notenschrift erfand, auf Jahrhunderte hinaus ein festes Gepräge auf. Dem gregorianischen Gesang fügte der berühmte St. Galler Mönch Notker Balbulus († 912) die melodischen Sequenzen und Prosen bei; ein anderer Mönch, Hucbald aus Flandern († 930) erfand den Contrapunkt, ein dritter, Guido von Arezzo, das heutige Notensystem, ein vierter, Franko von Köln, die Takteinteilung. Christliche Wallfahrer brachten mit den sog. Leisen der Bittgänge und Prozessionen (vom ständigen Refrain Kyrie eleison) den seit Gregor verstummten ausserkirchlichen religiösen Volksgesang wieder auf, und endlich bildete der Protestantismus unter Anführung Luthers und seiner Gehülfen Walther, Osiander und Eccard auf der Grundlage jener Wallfahrtslieder den herrlichen deutschen Kirchengesang, den vollen, bei den Reformierten vierstimmigen Gemeindegesang, die Blüte und Krone alles Gesanges, aus, von welchem sich dann auch das vierstimmige weltliche Lied abzweigte. — Nicht minder verdankt der *Kunstgesang* seine Entstehung der religiösen Begeisterung, die das Christentum in seinen Bekennern weckt. Vorbereitet durch den sich stetig vervollkommnenden Choralgesang der Klöster, erhob er sich im 16. Jahrhundert zu ungeahnter Blüte unter Orlando de Lasso in der niederländischen, unter Palästrina in der venetianischen Schule, und von dieser Zeit an entwickelte er sich unter Allegri, Gabrieli, Caldara u. a. immer weiter. Es waren Motetten, Messen, Hymnen, Litaneien, Lamentationen, Improperien, Cantaten, worin diese Kunst ihren Ausdruck fand, und das Konzil zu Trient sanktionirte sie ausdrücklich (1562) und verhalf ihr damit zu einer bleibenden Stellung im Gottesdienst.

Damit war aber auch zugleich die Grundlage zu künstlerischer Ausbildung der *Instrumentalmusik* gegeben. Diese hat gleichfalls von der christlichen Kirche die nachhaltigsten Impulse empfangen. Hatte es zwar schon zur Römerzeit Flöten- und Trompetenbläser,

Lautenschläger und Harfenisten gegeben und ebenso zu Karls des Grossen Zeit nicht an Spielleuten gefehlt, die bei festlichen Anlässen das Horn und die Fiedel erklingen liessen, so waren doch diese Produktionen von wirklicher Kunst noch weit entfernt gewesen. Erst als Karl der Grosse die Orgel in den Gottesdienst einführte, war ein Instrument gefunden, das ein harmonisches Zusammenklingen der verschiedenartigsten Blasinstrumente ermöglichte, zu kunstvollerem Tonsatz anregte und gleichzeitig dem kirchlichen Gesang eine würdige Begleitung sicherte. Allerdings fehlte dem Mittelalter noch völlig die zu wirklich künstlerischer Behandlung der Orgel notwendige musikalische Bildung, und es währte bis ins Zeitalter des Humanismus und der Renaissance, bis einerseits die Künstlerhand eines Leo Hassler und anderer sich der Orgel bemächtigte und anderseits zu einem grössern Ensemblespiel der übrigen Instrumente geschritten werden konnte. Immerhin war das Verständnis hiefür allmählig erwacht, und wieder war es die Kirchenmusik, waren es die Messen, Cantaten und Hymnen gewesen, an denen sich das orchestrale Zusammenspiel zu künstlerischer Selbständigkeit emporarbeitete. — Unabhängig von der Kirche dagegen hatte sich in Italien als Beigabe zum Chorgesang das Rezitativ, die Arie, das Duett und Terzett ausgebildet und war durch Verbindung dieser mit dramatischer Handlung der Grund zur Oper gelegt worden. Aber sofort wurden auch diese neuen Elemente im Dienst der Kirchenmusik verwendet. Es war der protestantische Kapellmeister Heinrich Schutz, (1585—1672), der dieselben mit entsprechender Instrumentalbegleitung in die deutsche Kirchenmusik einführte, indem er die sieben Worte am Kreuz, die Auferstehung Jesu und ähnliche Stoffe in dieser Form bearbeitete und in der Kirche zur Aufführung brachte. Dies war der Übergang zu jener *klassischen Periode* herrlicher Vollendung, zu welcher die Musik im 18. Jahrhundert sich auf protestantischem Boden erhob, indem alles schöne und ergreifende, was die Vokal- und die Instrumentalmusik hervorzubringen vermögen, in grossartigen Tonwerken vereinigt wurde. Es traten nebeneinander die beiden Musikheroen *Bach* († 1750) und *Händel* († 1759) auf, jener der Schöpfer der protestantischen Cantate und Begründer des kunstvollen Orgelspiels, dieser der Schöpfer des Oratoriums. Was diese beiden gottbegeisterten Männer für die Entwicklung der Musik nach Inhalt und Form geleistet, wie sie nach den verschiedensten Richtungen hin bahnbrechend und fördernd gewirkt, welch bewunderungswürdigen Gedankenreichtum, jener auf die Orgel, dieser auf die menschliche Stimme übertragen hat, ist bekannt genug. Ich brauche nur an Bachs Orgelfugen und Präludien, an seine ein- und zweichörigen

Motetten und Cantaten, vor allem an seine herrliche Matthäuspassion und an Händels Messias, Samson, Josua und Judas Makkabäus zu erinnern, um in einem jeden das Andenken an die erhabensten Kunstgenüsse seines Lebens wachzurufen. Halten wir uns ferner gegenwärtig, wie *Mozart* († 1791), dem die dramatische Musik ihre höchste Vollendung verdankt, seine Messen, Vespern und Litaneien und, als er schon den Tod in sich trug, sein erschütterndes Requiem schuf, wohl das höchste, was die neueste Kunst für den Gottesdienst aufzuweisen hat; wie der fromme *Haydn* († 1809), der Begründer der selbständigen Instrumentalmusik, in seinen herrlichen Symphonien und Oratorien, der Schöpfung und den Jahreszeiten, wie der ernste, gedankentiefe *Beethoven* († 1827), der grösste aller Tondichter, den die Menschheit je erlebt, in seinen Sonaten und Konzerten, in der Eroica, der Pastoralsymphonie, der neunten und den übrigen Symphonien, im Fidelio und seiner Missa solemnis die ganze Fülle seines religiösen Gemütes ausströmte; wie auf diese Anregungen hin ein ganz neues, alle Kreise ergreifendes herrliches Musikleben unserm Geschlechte aufgegangen ist, weiter befruchtet durch Schubert, Weber, Rossini, Mendelssohn, Schumann, Gade, Liszt, Chopin, Wagner, Brahms und hundert andere, um nie wieder unterzugehen; halten wir uns dies alles gegenwärtig und erinnern wir uns zugleich, welche tiefe, persönliche Frömmigkeit an der Wiege dieses ganzen künstlerischen Schaffens stand; so werden wir sagen müssen: schon mit dem Anteil, der dem Christentum und speziell dem geistig befreienden Protestantismus an der Entfaltung dieser einen Kunst, der Musik, zukommt, hat unsere Religion ihrem der Kunst befreundeten Wesen, ja ihrer kunstschöpferischen Kraft ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

c. Die Architektur.

Es liegt in der Natur der Dinge, dass die sogen. tonischen Künste, Poesie und Musik, zuerst und am gründlichsten den befruchtenden Einfluss des christlichen Geistes zu erfahren bekamen. Denn vermöge des beweglichen Elementes des Wortes und der Töne, dessen ja auch die Verkündigung des Evangeliums sich bedient, waren sie am besten geeignet, dem tief innerlichen Seelenleben der von Christus ergriffenen Menschheit zum adäquatem Ausdruck zu verhelfen. Allein die plastischen Künste, Architektur, Sculptur und Malerei, sind doch auch keineswegs ohne tiefgreifende Einwirkung seitens des Christentums geblieben. Dies tritt uns am deutlichsten in der Architektur entgegen. Sind doch die Hauptepochen ihrer Entwicklung gekennzeichnet durch die verschiedene Auffassung

und *Darstellung des christlichen Gotteshauses.* — Zunächst hat der christliche Geist des Altertums das Profane geheiligt, indem er die römischen Gewerbehallen und Gerichtshäuser, *die Basiliken*, in Gotteshäuser umschuf, die einerseits dem praktischen Zweck, Versammlungslokal der anbetenden Gemeinde zu sein, entsprachen, andererseits aber auch eine kunst- und weihevolle Ausstattung zuliessen. Aus der einfachen Gemeindekirche, bestehend aus Sanghaus, Apsis und Vorhalle, allenfalls auch noch Seitenschiffen, entwickelte sich alsdann mit der Ausbildung der Hierarchie durch Einschiebung eines Querschiffes die Priesterkirche, die aufgebaut auf der Grundform des verschiedenarmigen Kreuzes, in Chor und Querschiff reichlich Raum bot für Altäre und Priesterstühle. Hieraus entstand weiter einerseits im Morgenland *die byzantinische Kirche*, die im Grundriss die Form des gleicharmigen, an den innern Ecken abgestumpften Kreuzes, im Aufriss über der so entstandenen Rotunde die halbkugelförmige Kuppel, das Abbild des Himmelsgewölbes, zeigt, unter dem die Gemeinde des Herrn wie an den Stufen des Trones zur Anbetung Gottes versammelt ist, andererseits im Abendland *die romanische Kirche*, die zwar den Grundriss der spätern Basiliken beibehielt, aber infolge durchgängiger Anwendung des Rundbogens auf die Decken der Schiffe und Apsiden der Form nach zur Gewölbekirche, der Bedeutung nach zur Wallfahrts- und Prozessionskirche wurde, in welcher die Gemeinde durch die weiten Bogengänge andachtsvoll zum Allerheiligsten wandelt, um sich dort die von den Priestern verwalteten Segnungen zu holen, eine Kirche, deren Konstruktion nur kleine Lichter gestattete, dafür aber um so mächtigere Wandflächen darbietet, die, wie geschaffen zu künstlerischer Ausschmückung, reichlich Raum für Gemälde und Sculpturen gewähren. Und wieder auf derselben Grundform des ungleicharmigen Kreuzes erhob sich als weitere Form der Prozessionskirche auf germanischem Boden, besonders in Frankreich und Deutschland, *die gothische Kirche,* die zum Abschluss nach oben überall den Spitzbogen anwendet, damit alles in die Höhe rückte, die schweren Wandflächen auflöste, und so zu einem leichten, luftigen himmelanstrebenden Gebilde ward, das dem Beschauer zuruft: sursum corda! Durch die vielen hohen Fenster, die schlanken, gerippten, wie aus Ruten geflochtenen Bogenträger und die aus ihrer Verschlingung entstehenden reizenden Netzgewölbe, durch die zahlreichen abgestuften Stützpfeiler und Streben, durch das zierliche durchbrochene Masswerk der Fenster, Geländer, Umgänge und Gesimse, endlich durch eine Menge leichter, steil und kühn sich in die Höhe schwingenden Türme und Türmchen, die alle mit Krabben wie mit Ästchen versehen sind und oben mit der Kreuzblume abschliessen,

durch alle diese dem gothischen Stile eigenen Besonderheiten scheint das Gotteshaus sich in einen lichten Wald nach Art der altgermanischen Götterhaine zu verwandeln, in welchem die Menge überströmt von Licht, wie unter frühlingsfrischen Laubgängen sich dankend und anbetend ergeht und die ganze blühende Natur zum Tempel erweitert sieht. — Was dann in späterer Zeit auf dem Gebiet der Architektur weiter entstand, der Renaissance- und Barockbau, das waren Mischungen und Verbindungen, auch wohl Verzerrungen und Verschnörkelungen der frühern Stilgattungen ohne wesentlich neue Ideen.

Welch eine Glut der Andacht aber, welch eine Tiefe der Ehrfurcht vor Gott und dem Heiligen spricht sich in diesen grossartigen Bauwerken aus, welche die christliche Architektur geschaffen. Stehen wir vor der Kathedrale zu Mainz, Worms oder Speier oder vor einer der Hauptkirchen Roms, von wo die romanische Bauart ausgegangen, oder vor der Markuskirche in Venedig oder der Sophienkirche in Konstantinopel, Vertreterinnen des byzantinischen Kuppelbaues, oder ergehen wir uns in einem jener wunderbaren gothischen Dome, wie wir sie zu Köln, Strassburg, Wien, Ulm und Regensburg, in beiden Freiburg, in Antwerpen, Canterbury, London, York, Paris, St. Denis, Rouen etc. finden, wie sind wir doch überwältigt von so viel Grösse, Schönheit und Majestät! Es ist, als ob dem christlichen Gefühl nichts erhaben genug sein konnte, um der Stätte der Anbetung Gottes eine Weihe zu geben, die seiner würdig wäre. Unter der Hand des von tiefster Andacht erfüllten Künstlers verklärt sich, zumal eben beim gothischen Bau, der allenthalben von Licht und schöner Form durchbrochene Stein zu einer Verkündigung des Geistes, welcher, stärker als die Leier Amphions, hier bewegend die Massen durchdrungen und sie sich untertan gemacht hat. Leben und Tätigkeit statt des trägen Niedersinkens der antiken Architektur: Geist, gestaltend und verklärend bis zum Hymnus in die schwere Masse eingedrungen; Entwicklungsfähigkeit bis ins Unendliche, Gemeinschaft und Einheit aller Glieder unter einem Gesetz und dennoch zugleich vollkommene Selbständigkeit aller, das wird hier das schönste Bild der Weltüberwindung, für welche das Christentum überhaupt in die Welt gesandt ist“ (Hencke).

Wenn nun diese architektonischen Formen, die der christliche Geist sich zunächst für das Gotteshaus erfand, später auch bürgerlichen Bauten, Rathäusern, Palästen, Brunnen, zugute kam, so ist damit nicht nur ihrem Wert keinerlei Abbruch geschehen, sondern es bestätigt dies nur wieder jene schon angedeutende Tendenz und Fähigkeit des Christentums, seine Ideen auf alle Gebiete überzuleiten, das ganze Leben mit seinen Empfindungen verschönernd,

veredelnd und heiligend zu durchdringen. Danken wir Gott, dass wie von den gewaltigen Domen der Städte, so auch von den einfach schmucken Kirchlein der Dörfer, die überall der Gegend einen erhöhten Reiz verleihen, ein belebender Glanz ausgeht auf ihre Umgebung zum Zeichen, welch ein Segen in himmlischen Dingen von diesen Ehrenstätten der Menschheit stetsfort ausströmen soll in die Welt.

d. Die Malerei.

Die Verhältnisse waren für die Christen der ersten Jahrhunderte nicht dazu angetan, sie auf dem Gebiete dieser Kunst zu fruchtbarem Schaffen anzuspornen. Das Kunstideal, das sie vorfanden, war eben die für sie unannehmbare Göttergestalt. Die Malerei stand ganz im Dienst der Mythologie und befand sich zudem im traurigsten Rückgang. Nicht nur brachte sie keine neuen Motive mehr hervor, sondern auch die Behandlung der alten, der schon tausendmal variirten Scenen aus der Mythologie, war gänzlich ins Triviale und Obscöne ausgeartet, und die Künstler vom Schlag eines Zeuxis, Parrhasias oder Apelles waren längst verschwunden. So musste das christliche Kunstgefühl sich zunächst nach neuen Gegenständen umsehen. Diese lagen zwar nahe genug; aber Christus und die Apostel standen zu hoch, als dass man sie mit den heidnischen Göttern und Heroen hätte in Konkurrenz setzen mögen. So wagte man sich nur schüchtern an ihre Darstellung und griff vorerst zur *Allegorie.* Die Wandflächen der Katakomben zeigen uns Christus unter den Sinnbildern des Fisches, des Lammes, des guten Hirten, die Kirche unter dem Bild der Arche oder des betenden Weibes, die christliche Tugend und Hoffnung symbolisirt durch Taube und Phönix. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts kommen auch Darstellungen von Taufe und Abendmahl auf.

Bald aber genügten diese allegorischen Darstellungen nicht mehr, sondern es galt, nun auch das persönliche, geschichtlich bestimmte zur Anschauung zu bringen. Und so finden wir denn im vierten und fünften Jahrhundert in den byzantinischen Kirchen die Wände, Nischen und Kuppeln mit Malereien bedeckt, bei welchen neben den frühern Allegorien auch Christus, Maria, die Apostel und Märtyrer in figura zur Darstellung kommen, aber nicht mit Pinsel und Farbe ausgeführt, sondern als Mosaik. Diese Figuren hatten, dem Material entsprechend, aus dem sie gebildet waren, etwas starres, unfreies, steinernes; ihr Charakter war steife Feierlichkeit und herbe Strenge, und eine freie, künstlerische Weiterbildung schien auf dieser Grundlage ausgeschlossen. Immerhin blieb diese Art von Darstellung, die sog. *musivische Malerei,* bis

tief ins Mittelalter hinein die herrschende. Durch sie hatten die einzelnen Gestalten ihr traditionelles Gepräge erhalten, und dieses Gepräge haftete ihnen auch dann noch an, als später die Freske sich neben der Mosaik ihr Recht eroberte. Erst vom 13. Jahrhundert an gab es wirklich gemalte Gemälde von künstlerischem Wert, und erst im 14. Jahrhundert begann unter Giotti, Simon de Martino und Fra Angelo da Fiesole die Emanzipirung von der alten, steifen Form und eine freiere Pflege der Malerei. Diese, bisher auf die Gotteshäuser beschränkt, fing nun auch an, sich unabhängig von der Baukunst zu entwickeln, blieb aber in Hinsicht auf die darzustellenden Gegenstände noch lange bei den herkömmlichen Gestalten der kirchlichen Anbetung stehen. Nebenher hatte allerdings von Jahrhunderten her, unabhängig von der ganzen übrigen Entwicklung, die bescheidene *Kleinmalerei* geblüht. In den Klöstern wurden die Pergament-Handschriften, Messbücher und Martyrologien mit Miniaturen aller Art geschmückt, meist Federzeichnungen der sorgfältigsten Ausführung, aber auch der kleinlichsten Tüftelei. Später entstand gleichzeitig mit dem Aufkommen des gothischen Stils die *Glasmalerei*, die zur Milderung der grossen Lichtmassen, welche durch die hohen Fenster einströmten, bei diesen die reichste Verwendung fand und sich bald zu hoher Vollendung erhob.

Die *volle künstlerische Ausbildung der Malerei* aber fällt ins 15. Jahrhundert. Da regte sich unter dem Einfluss des wieder erwachenden Verständnisses für die Antike und einer freieren Bewegung des Geistes überhaupt ein neuer idealer Schwung, eine neue Begeisterung für alles schöne, zumal für vollendete Menschenschönheit, und zwar mit solcher Macht, dass die Malerei sich zu ungeahnten Fortschritten emporschwang und mit dem Anbruch des 16. Jahrhunderts unter Leonardo da Vinci, Michel Angelo und Rafael den Höhepunkt ihrer Blüte erstieg. Ist es nötig, noch an die Namen eines Fra Bartolomeo, Corregio, Luini, Tizian, Carlo Dolce, Guido Reni zu erinnern, denen dutzende anderer von höchster Bedeutung nur aus Italien sich anreihen, oder an die Niederländer Hubert und Johann van Eyk, Rubens, van Dyk, Rembrandt, an die Spanier Velasquez und Murillo, an die Deutschen Dürer, Cranach und Holbein, um uns zu vergegenwärtigen, welch eine glänzende Reihe von gottbegnadeten Künstlern, welch reicher Himmel, Stern bei Stern, gewetteifert hat, aus dem Innersten der andachtsvollen Seele heraus das wahre Menschheitsideal, wesentlich unter religiösen Gesichtspunkten aufgefasst, zur Darstellung zu bringen? Albrecht Dürers Anbetung der Könige, Holbeins Totentänze und Madonnen, Murillos Conception, Rafaels Sixtina, Lionardos Abendmahl oder die

Anbetung der Weisen von Paul Veronese, alle diese Gemälde sind ebensoviele Urkunden der Religionsgeschichte und verkünden den Sieg des christlichen Empfindens über alle Mächte der Welt. Und wenn später die Malerei sich nicht mehr einseitig in den Dienst der Kirche gestellt, sondern das ganze Menschenleben sammt der göttlichen Natur zu umfassen sich bestrebt hat, wenn Cornelius, Kaulbach und Lessing die ergreifendsten Epochen der Weltgeschichte in kühne Bilder zusammenfassten, und die neueste Realistik der Natur und dem Kleinleben der Gesellschaft ihre Geheimnisse ablauscht, so bezeichnet dies jene Erweiterung des christlichen Horizonts, welche in der ganzen Welt den Tempel der göttlichen Herrlichkeit sieht und nach dem apostolischen Grundsatz: alles ist euer! das schöne überall ergreift, wo es sich darbietet im kleinen wie im grossen. Immerhin aber lebt die Kunst der Farben nach von der Nachwirkung jener gewaltigen Eindrücke, die von dem Gekreuzigten und seiner Wahrheit ausgingen auf das Gemüt jener Männer, welche die Menschheit mit einer Madonna della Sedia, einer Grablegung Christi, dem Spatimo di Sicilia oder den Sposalitia in der Brera zu Mailand beschenkt haben. Unter dem Zeichen des Kreuzes ist die Malerei zur erhabenen Kunst herangeblüht; das Zeichen des Kreuzes steht ihr heute noch an der Stirn. Das Christentum ist die Geistesmacht, die allein solch umfassendes künstlerisches Schaffen zu erzeugen vermocht hat.

e. Die Sculptur.

Diese hat sich der Hauptsache nach Hand in Hand mit der Malerei entwickelt. Ich kann mich deshalb hierüber kurz fassen.

Herrliche Vorbilder hatte hier das christliche Altertum vor Augen; denn die antike Kunst war eben ihrem ganzen Wesen nach plastisch und die Plastik daher diejenige Kunst, welche die reichste und vollendetste Ausgestaltung gefunden hatte. Wie reservirt freilich die Christenheit sich ihren Erzeugnissen gegenüber anfänglich verhalten musste, ist oben gesagt. Sowie aber der Anstoss geschwunden war, bemächtigte sie sich auch dieser Kunst, jedoch in einer Weise, die gleich von Anfang an den fundamentalen Gegensatz zwischen der antiken und der christlichen Kunst hervortreten liess: dort Versinnlichung des Geistigen, hier Vergeistigung des Sinnlichen.

Zuerst waren es die erwähnten Sinnbilder vom Lamm, Fisch etc. und heidnisch-mythologische Darstellungen, die als christliche Sinnbilder gedeutet werden konnten, nach der konstantinischen Zeit aber auch Gestalten aus dem alten und neuen Testament, allmählig auch Bilder von Aposteln, Märtyrern und Jesu selbst, die, in Stein,

Holz, Elfenbein oder Metall gearbeitet, an Kelchen, Leuchtern, Reliquienkästchen, Weihrauchfässern, Taufkannen, Bischofstühlen, Kirchtüren, besonders an Sarkophagen und Altären angebracht wurden. Von dieser Ornamentirung der Kirchengerätschaften im kleinen ging es bald weiter zur sculptischen Ausschmückung der Kirchen, Gottesäcker, Krypten, Kreuzgänge und Baptisterien im Grossen, vor allem der Altäre, Konsolen und Portale. Allein die Produktion nahm unter der Ungunst der Zeiten ab, und die Leistungen wurden roher und wertloser. Eine Besserung trat im 11. Jahrhundert in Deutschland ein, dann in Italien unter Nicola Pisano (ca. 1230), indem der romanische Styl die überlieferten Formen weiterzubilden suchte. Mit dem 13. Jahrhundert brachte der gothische Styl neues Leben und neue, der Natur abgelauschte, den germanisch christlichen Geist in seinem Reichtum und seiner Innerlichkeit erfassende Formen. Erst mit dem 15. Jahrhundert aber begann die eigentliche Blütezeit der christlichen Bildhauerkunst. Mit Bewusstsein wird nach Schönheit in der Form gestrebt und die Behandlung wird eine recht plastische und künstlerisch freie. Was in solcher Darstellung Meister wie Lorenzo Ghiberti († 1455), Donatello († 1466), Leonardo da Vinci († 1519) Sansovino († 1529), Michel Angelo († 1564, auch hierin alle andern überragend, aus Deutschland Peter Vischer († 1529), und Adam Kraft († 1507), beide in Nürnberg, geleistet, und was sich in Rom, Florenz, Bologna, Venedig, in der Certosa bei Pavia und hinwiederum in Städten, wie Strassburg, Nürnberg und Wien heute noch den Blicken der Besucher vor Augen stellt, erfüllt uns mit staunender Bewunderung, drängt uns aber aufs neue die unwiderlegliche Tatsache auf, dass es das durch das Christentum geweckte religiöse Leben gewesen ist, das die Bilhauer zu dieser tiefen Erfassung des geistig Schönen befähigt und zur Schaffung ihrer Kunstwerke begeistert hat. Dies zeigte sich später wieder, als im 17. und 18. Jahrhundert die Sculptur in Verfall geraten und geistlose Künstlichkeit, Manierirtheit und Effekthascherei eingerissen waren. Hatten da Winkelmann und Lessing den Schönheitssinn durch das Zurückgreifen auf die Kunst des Altertums zu neuem Schaffen angeregt, so war es doch erst die neuerwachte religiöse Begeisterung der Freiheitskriege und das Zurückgehen der Romantiker auf die mittelalterliche Frömmigkeit, was der Sculptur zu der neuen, allseitigen Blüte verhalf, die sie in unserem Jahrhundert durch Canova († 1822), Dannecker († 1841), Thorwaldsen († 1844), David d'Angers († 1856), Schwanthaler († 1848) und Rauch († 1857) die alle in der Darstellung heiliger Gegenstände ihr höchstes leisteten, wieder erlangt hat; und protestantische Glaubenszuversicht und Glaubensfreude ist es, was zur Errichtung

der Lutherdenkmäler in Wittenberg (von Schadow), Worms (von Rietschl) in Eisleben und Erfurt, des Zwinglidenkmals in Zürich, des Fareldenkmals in Neuenburg etc. geführt hat. Hat sich übrigens die Sculptur so gut wie alle andern Künste mit vollem Rechte längst unabhängig von der Kirche entwickelt, der fortgehende Einfluss der christlichen Ideenwelt lässt sich darin deshalb doch allenthalben wahrnehmen. In den Statuen und Denkmälern, welche die Städte, Gallerien und öffentlichen Gebäude, eine Pinakotek oder Walhalla oder Villa Sommariva zieren, finden wir ja überall nur wieder die Verkörperung und Verherrlichung des menschlich schönen und grossen, der Vaterlandsliebe, des Heldenmutes, des Freiheitsdranges, der Herrscher- und der Bürgertugenden, des Triumphes der Kunst und der Wissenschaft, was alles erst durch das Christentum seinen vollen Adel und seine höchste ethische Schönheit erlangt hat.

Ich bin am Schluss. Gehören die Werke der Kunst mit zu den edelsten Produkten des menschlichen und speziell des christlichen Geisteslebens, so ist es nicht nur unser gutes Recht, dieselben zu geniessen, sondern auch unsere Pflicht, uns durch entsprechendes Studium zu wirklichem Kunstverständnis und dadurch zu vollem Kunstgenuss zu befähigen, dann aber auch an unserm Teile dazu beizutragen, dass eine verständnisvolle Kunstpflege je länger je mehr Gemeingut des christlichen Volkes werde. Insbesondere wird es den Vertretern der Kirche wohl anstehen, dahin zu wirken, dass die Kunst dank ihrer durch die Jahrtausende bewährten Verwandtschaft mit der Religion mehr als bisher bei unsern Gottesdiensten zu ihrem Rechte komme.

Noch hat die protestantische Kirche die spezifische Form ihrer Gotteshäuser nicht gefunden, die der Idee der Gemeindekirche mit Weglassung des im Alter repräsentirten mysteriösen Elementes und mit der Kanzel als Mittelpunkt rein und klar und zugleich in kunstvoller Weise Ausdruck gab.[1]) Noch fehlte unserer Kirche vielfach jeder, ob auch noch so decente malerische und plastische Schmuck; noch fehlt wenigstens unsern reformirten Gottesdiensten zur Erhöhung der Festtagsfeier die entsprechende Kirchenmusik, das Responsorium, die Antiphonie, die Festcantate, das volkstümliche Oratorium, und in unserer homiletischen und liturgischen Tätigkeit wird den ästhetischen Forderungen viel zu wenig Rechnung getragen. Des Grundes genug, in unsern Kreisen mitzuhelfen, dass, was das Christentum auf dem Gebiet der Kunst angeregt, gefördert und geschaffen, dem kirchlichen Gemeindeleben nicht unnötig vorenthalten sondern für dasselbe fruchtbar gemacht werde.

[1]) Ich denke auf diese Frage in einer besondern Arbeit zurückzukommen. *E. B.*

Das Recht der christlichen Ethik.*)

Von Prof. G. von Schulthess-Rechberg in Zürich.

Das Thema, welches ich heute vor Ihnen zu behandeln die Ehre habe, entspricht meiner freien Wahl. Ich glaubte mir sagen zu dürfen, dass dasselbe, um in diesem Kreise besprochen zu werden, den Vorzug besitze, das allgemeine Interesse derer, welche am Geistesleben der Gegenwart arbeiten, also insonderheit der Theologen, beanspruchen zu können. Und wenn ich auch durchaus nicht meine, dass die Spezialfragen historischer Forschung oder die technischen Fragen der Methode von den Verhandlungen des „theologischen Vereins" ausgeschlossen sein sollen, so musste ich doch mit dem verehrten Vorstand wenigstens für die eröffnende Sitzung einen Gegenstand von allgemeiner Natur wünschen. Es soll ja auch der Vortrag von heute dazu dienen, uns zu sammeln. Meine Kollegen von der theologischen Fakultät werden es mir aber nicht als eine Anwandlung von Eitelkeit deuten, wenn ich die Ansicht äussere, es sei unter diesem Gesichtspunkt kein Zufall, dass Sie dem Vertreter der systematischen Disziplinen diese Aufgabe übertragen haben. Denn wie sehr ich auch persönliche Gründe hatte, die Ehre des unsere Gesellschaft inaugurirenden Vortrages abzulehnen, auf die Sache gesehen steht es doch so, dass, was den wissenschaftlichen Betrieb in der Theologie zusammenhält, was den theologischen Studien ihren Grund und Zweck gibt, in den systematischen Disziplinen liegt. Man ist in dem Mass Theologe, als man von dem Interesse an der Wahrheit des Christentums, wie es den speziellen Gegenstand der systematischen Theologie bildet, geleitet wird; und was immer uns künftig in diesem Kreise beschäftigen wird, muss sich irgendwie an der Beziehung zum christlichen Glauben als der religiös-sittlichen Wahrheit legitimiren. Dann aber kann die wie immer begrenzte Frage nach Recht und Wahrheit des Christentums, wenn irgend eine, als für den heutigen Tag geeignet gelten.

Daneben darf aber unser Thema auch den anderen Vorzug für sich in Anspruch nehmen, dass es zeitgemäss ist. Die ethischen Fragen bewegen unsere Zeit. Dass die soziale Frage eine ethische sei, aber immer nur oberflächliche und voreingenommene verkannt. Die wissenschaftliche Literatur auf dem Gebiete der Ethik hat sich im letzten Jahrzehnt bedeutend gemehrt: man denke an die grossen Werke von Hartmann, Wundt, Paulsen, Spencer. Die

*) Vortrag in der Eröffnungssitzung des theologischen Vereins in Zürich.

Zahl der kleineren Arbeiten ist ansehnlich, in den philosophischen Zeitschriften nahmen die ethischen Fragen eine meist hervorragendere Stellung ein als früher. Und was wissenschaftliches Denken und Forschen zu Tage bringt, das sucht in stets umfassenderer Weise den Weg in die öffentliche Denkweise. Ich erinnere an die Bestrebungen der Gesellschaft für ethische Kultur in Berlin, welche nach dem Beispiel amerikanischer und englischer ethischer Vereine auf dem Wege der Belehrung und persönlicher Anregung für eine ethische Lebensauffassung wirken will, und in der ihren Namen tragenden Wochenschrift ein literarisches Organ besitzt. — Man könnte sich angesichts dieser Belebung der ethischen Interessen in der Gegenwart verwundern, dass nicht die Theologie ebenfalls mit ansehnlicheren Arbeiten hervorgetreten sei und wir immer noch an die Leistungen der Siebenziger Jahre gewiesen sind. Um so mehr aber erwächst für den einzelnen Theologen die Aufgabe, sich seiner Stellung in der christlichen Lebensauffassung auch wissenschaftlich zu versichern, des Rechtes einer christlichen Ethik auch angesichts der Olonstellation der Gegenwart gewiss zu sein.

Indem ich hiefür in unserem Kreise einen bescheidenen Beitrag zu leisten unternehme, stehen mir im Allgemeinen zwei Wege offen. Ich kann entweder die wichtigsten literarischen Erscheinungen einzeln vorführen und jeweilen an der christlichen Ethik messen, oder ich kann von der christlichen Ethik ausgehen und die entgegenstehenden Anschauungen je auf dem Punkt ablehnen, wo sie sich einstellen; jenes mehr ein polemisches, dieses mehr ein apologetisches Verfahren. Ich zweifle nicht, dass jene Methode die lehrreichere wäre, aber ebenso klar ist, dass sie an die Zeit weit grössere Anforderungen stellt als welchen unser gegenwärtiger Anlass zu genügen vermag. Das apologetische Verfahren dagegen erspart uns, auf die wissenschaftliche Eigenart der Gegner im ganzen einzugehen; wir haben es nur mit denjenigen ihrer Ideen zu tun, welche sich der christlichen Denkweise entgegenstellen. Wir wählen daher den letztern Weg; das Schwergewicht unserer Darstellung wird in die christliche Ethik fallen.

Aber ist denn nun die Aufgabe, die wir uns stellen, auch von vorneherein deutlich? Es gilt das Recht der christlichen Ethik. Welcher Art soll aber dieses Recht sein? Welches ist das Forum, vor welchem es sich zu erweisen hat? Lässt sich dann die Qualität christlich wissenschaftlich berühren oder gibt es eine wissenschaftliche Ethik im Unterschied von der christlichen? Dass Ethik Wissenschaft ist, setzen wir voraus, aber in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen kann sie dafür gelten? Man spricht traditioneller Weise von philosophischer und von theologischer oder

christlicher Ethik, wie ist diese Unterscheidung gemeint? Wer das Recht der christlichen Ethik sicherstellen will, kann diese Fragen unmöglich umgehen. Sie orientieren ihn über die Qualität des Gegensatzes, in welchem er steht, und dadurch über die Qualität der Argumente, der Waffen, welcher er bedarf. Wir sind gewohnt, die christliche oder theologische Ethik für eine Wissenschaft zu halten. In welchem Sinne denn? Ich denke zunächst als genaue und vollständige Darstellung der christlichen Sittlichkeit. Und darin haben wir gewiss Recht. Wer das christlich-sittliche Leben zum Gegenstand der empirischen Forschung und gedankenmässigen Reproduktion macht, der ist vollkommen in derselben Weise wissenschaftlich tätig, als wer das Leben des menschlichen Körpers physiologisch untersucht. Und wie man so die christliche Sittlichkeit analysiren und beschreiben kann, so kann man ein andermal auch das sittliche Leben ausser dem Bereich christlicher Motive wissenschaftlich bearbeiten. Aber wo bleibt denn das *Recht* der einen oder andern Sittlichkeit? Es bleibt sichtlich *jenseits* der Grenze solcher Untersuchungen. Und wenn es Mittel gibt, die *Ueberlegenheit* der christlichen Ethik über alle anderen Ethiken, ihr *Recht* zu erweisen, so geschieht dann solches nicht mehr im Namen, vermöge der Autorität jener Wissenschaft, sondern vermöge einer andersartigen Autorität. Aber man wendet ein, dass solche Einschränkung des Namens der Wissenschaft auf die empirische Analyse und die gedankenmässige Reproduktion des Beobachtungsinhaltes einseitig sei. Ich streite nicht um Worte; ich habe auch nicht die Aufgabe, den Begriff der Wissenschaft abzugrenzen. Es genügt folgende Bemerkung: sichtlich gehört es zu den Grundbedingungen jener Wissensaneignung, welche man im eigentlichsten Sinn als wissenschaftlich bezeichnet, dass der forschende sich ausschliesslich von seinem Gegenstande zum Ergebnis seiner Arbeit führen lasse, alle Neigungen und Prädilektionen persönlicher Art aber aufs entschiedenste von der Untersuchung fernhalte. Nun ist aber ein Urteil über Wert oder Unwert einer sittlichen Denkweise in jedem Fall Äusserung des persönlichen Ethos des Urteilenden, also das Gegenteil eines wissenschaftlichen Urteils in angegebenem Sinn. Wenn somit eine Darstellung der Ethik, sei es nun der christlichen oder einer anders orientirten — es macht dies keinen Unterschied — die Frage nach der *wahren* Sittlichkeit zu lösen unternimmt, so tritt sie eben damit aus dem Bereich der wissenschaftlichen Arbeit heraus und *wird zum persönlichen Bekenntnis ihres Autors.* Die Ethik als Wissenschaft ist Beschreibung des Tatsächlichen, sei es im Christentum, sei es ausserhalb desselben — sie ist *dies* und weiter nichts. Das ist wahrlich nicht wenig. Sie hat einerseits psycho-

logische Arbeit zu tun, die innengeistigen sittlichen Phänomene in ihrer Eigentümlichkeit, in den mannigfaltigen Verzweigungen, womit sie in unserem Geistesleben wurzeln, in ihren elementaren Anfängen und ihrer Entwicklung zu erforschen und zu beschreiben. Sie hat anderseits das menschliche Gemeinschaftsleben in seinen verschiedenen Gestaltungen und in seiner Wechselwirkung mit dem Innenleben der Persönlichkeit zur Darstellung zu bringen. Sie soll dabei keineswegs blos Material sammeln, sie soll vielmehr die Wirklichkeit in Gedanken und Worten reproduziren, wie sie ist, mit Hervorstellung des wesentlichen und dominirenden und Zurückstellung des sekundären im Haushalt des Geisteslebens wie der Gesellschaft. Dazu kommt die Aufgabe, die Geschichte der Sittlichkeit zu entwerfen, wir zögern nicht zu sagen: Die Entwicklungsgeschichte von den primitiven Erscheinungen des sittlichen Lebens an, wo es sich noch kaum von der Basis des Naturlebens gelöst hat, bis zu den höchsten, selbständigsten Gestalten des sittlichen Bewusstseins. Die christliche Ethik wird einen Ausschnitt dieser das ganze Leben der Menschheit umfassenden Darstellung ausmachen. Dass eine solche empirische oder wissenschaftliche Ethik eine höchst bedeutende und wichtige Aufgabe der Wissenschaft sei — wer wollte das bestreiten? Am wenigsten wird dies der Christ tun, welcher von einer möglichst adæquaten Reproduktion der christlichen Sittlichkeit in unvergleichlicher Weise Klärung erwartet für die praktischen Entscheidungen seines Lebens. Nun zeigt es sich aber, dass die Ethiker kaum erst beginnen, sich dieser Aufgabe bewusst zu werden; tüchtige Anfänge zeigen Paulsen und namentlich Wundt. Statt dessen glaubte man viel wichtigeres zu tun zu haben, nämlich das sittliche Leben in den heutigen Formen einer mitgebrachten Weltanschauung unterzubringen und seine Geschichte nach ihrem Massstab zu kategorisiren, wofür in Spencers, Tatsachen der Ethik, und Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins flagrante Beispiele aus neuer Zeit vorliegen. Diese Neigung zu konstruiren statt kennen und verstehen zu lernen, diese schlimmste Krankheit der Wissenschaft lässt sich am schwersten austreiben, wo es sich um Werte handelt, zu denen jeder Forscher notwendig ein gewisses inneres Verhältnis hat. Um so entschiedener muss die Notwendigkeit der empirischen, wissenschaftlichen Ethik betont werden. Wie viele ablehnende Urteile gegen die christliche Ethik rühren daher, dass man sie nicht kannte. Und wie viele ungeschickte Theorien im Interesse des Christentums haben ihren Ursprung darin, dass man die *wirkliche* Beschaffenheit des sittlichen verkennt!

Nun wird es freilich dem Ethiker nicht gewehrt werden können, dass er sein ethisches Urteil, das er als Persönlichkeit hat, das

seinem Herzen oder Charakter entstammte, nach Absolvirung seiner wissenschaftlichen Arbeit auch ausspreche. Aber er soll wissen und soll es auch seine Leser wissen lassen, dass es da nicht die neutrale Wissenschaft ist, welche die Wage hält. Wir stehen hier auf einem Boden, wo der Mann der Wissenschaft keine grössere Autorität beanspruchen darf als der ungebildete. Da entscheidet nicht die Kraft und Korrektheit des Denkens, sondern die Lebendigkeit und Reinheit des sittlichen Willens. Sofern nun, wie gesagt, vorauszusehen ist, dass jeder Ethiker auch Verkündiger des Wahrspruches über Recht und Unrecht auf sittlichem Gebiet wird sein wollen, muss geurteilt werden, dass es in jeder Ethik neben wissenschaftlichen Bestandteilen auch solche gibt, welche über den Bereich des wissenschaftlichen hinausgehen. Dies ist nicht weniger der Fall, wenn der Autor sich zum Christentum indifferent verhält, sei es überhaupt, sei es innerhalb seiner Arbeit, als er überzeugter Christ ist. Soll jener Fall mit dem traditionellen Ausdruck: *philosophische* Ethik gemeint sein, so drückt derselbe somit keinen wissenschaftlichen Vorzug, wie der korrelate: *theologische* Ethik keinen wissenschaftlichen Nachteil aus, vielmehr ist die philosophische und die theologische Ethik gleicherweise im besseren Fall sowohl wissenschaftlich als nicht wissenschaftlich, im schlimmern Fall, nämlich wenn durchweg *konstruktiv*, ganz unwissenschaftlich. Aber vielleicht meint der Ausdruck philosophische Ethik eben nur dies, dass dieselbe nicht spezifisch christlich orientiert sei. In diesem Fall wird sie den Nachweis leisten müssen, dass sie an praktischer Wahrheit die christliche Sittlichkeit übertrifft. Für den Christen, der von dem Gegenteil überzeugt ist, wird sie kein Recht auf Existenz haben, so dass es für diesen nur *eine* Ethik gibt, nämlich die christliche Ethik, aber in zwei Teilen aufgebaut, nämlich 1) als empirische Darstellung vom Wesen des sittlichen im Menschengeiste und in der Gesellschaft, und 2) als Darlegung des Rechtes oder der Wahrheit der christlichen Sittlichkeit. Die Namen philosophische und theologische Ethik sind als verwirrend abzutun. Der wichtigste Ertrag dieser Erörterung für uns ist aber dies, dass wir wissen, bei der Frage um das Recht der christlichen Ethik entscheidet nicht das Forum der neutralen Wissenschaft, sondern dasjenige des persönlichen Ethos, der praktische Standpunkt des Urteilenden.

Ist dann aber damit nicht alle Gemeinsamkeit der Gedanken, alle Allgemeinheit der Erkenntnis aufgehoben, alle Diskussion zwecklos, jeder Versuch der Verständigung überflüssig? Jene natürliche und bedingungslose Allgemeinheit, welche in der identischen Ausstattung unseres leiblich-geistigen Wesens begründet ist, findet freilich auf diesem Gebiete nicht statt. Aber das sittliche Urteil

der Gegenwart bietet doch auch keineswegs das Bild einer unabsehbaren Mannigfaltigkeit divergenter und widersprechender Behauptungen. Vielmehr überwiegt das gemeinsame weit das individuell verschiedene. Man hat unter dem Gewicht dieser Tatsache die Ansicht aussprechen können, dass die sittlichen Anschauungen der Menschen überall und zu allen Zeiten in der Hauptsache dieselben seien und nur der Wert, der ihnen eingeräumt werde, variire. Aber wenn dieses auch sicherlich unrichtig ist, so muss zugestanden werden, dass die Gemeinsamkeit im sittlichen Urteil des gegenwärtigen Zeitalters in ihrer Art ein Analogon darstelle zu der Allgemeinheit, welche die wissenschaftlichen Urteile für sich beanspruchen müssen. Der Grund liegt in der erziehenden Macht der Geschichte. Kein praktisches Bewusstsein unter uns vermag sich der Herrschaft des vermöge der Entwicklung der sozialen Kultur, vermöge der Einwirkung des Christentums und vermöge noch anderen Faktoren zur Macht gelangten sittlichen Gemeingeistes zu entziehen. Der einzelne wird geistig etwas für sich, Persönlichkeit nur innerhalb seiner geschichtlichen Umgebung. Und er kann diese Abhängigkeit nicht lösen, so lang er geistig *lebt*, d. h. in praktischer Beziehung zu andern bleibt. Nun ist es ja freilich Tatsache, dass im Menschen Kräfte wirksam sind, welche ihn hindern, das gemeinsame sittliche Urteil in praxi für sich anzuerkennen, aber das schliesst nicht aus, dass die Thesis in ihrem gemeinschaftlichen Inhalte in Anerkennung bleibt, dass die Antwort auf die Frage nach dem, was sein soll, nach der wahren Sittlichkeit im wesentlichen übereinstimmend lautet. Die Möglichkeit einer mehr oder weniger weitgehenden theoretischer Abweichung vom gemeinsamen Typus des guten wollen wir deshalb aber nicht leugnen; sie wird, wie bereits angedeutet, am ehesten da vorhanden sein, wo ein Ethiker sich vom Leben zurückgezogen hat, um in seiner Phantasie eigene Welten zu bauen. Damit würden wir also sagen, dass die Opposition gegen die christliche Ethik unter uns zum kleinsten Teil sittlicher Natur sei? So meinen wir es indertat. Aber woher soll sie denn kommen? Doch, wir greifen vor! Nur das Wort sei hier noch ausgesprochen, in welchem wir die Antwort finden: sie liegt in der *Weltanschauung*. — Kehren wir wieder zurück!

Wir fanden: das Recht der christlichen Ethik kann mit den Waffen der Wissenschaft weder angefochten noch verteidigt werden. Und wir haben soeben das Forum kennen gelernt, auf welchem der Streit entschieden werden muss: es ist der christliche Gemeingeist, der alle bindet, das gemeinsame sittliche Urteil. Dieses Urteil ist aber als konstantes, jeder Zeit gleich präsentes Licht in uns wirksam, es tritt vielmehr nur in den einzelnen Entscheidungen des Lebens

hervor und muss im übrigen durch eine besonders darauf gerichtete Reflexion festgestellt werden. Wer somit andere vom Recht einer sittlichen Anschauung überführen will, der wird sie zur Reflexion über ihre eigenen Entscheidungen in einzelnen jener Anschauung entsprechenden Fällen anregen müssen. Ergibt sich dann, dass ihre Empfindungen in diesen Fällen in jener ihnen entgegengebrachten Anschauung den richtigen Ausdruck finden, so sind sie von der Wahrheit derselben überführt. Es gibt kein anderes Mittel, die Wahrheit im sittlichen festzustellen als die Anleitung zur Reflexion auf das eigene sittliche Bewusstsein. Es kann nicht anders sein, denn die Wahrheit ist ja hier immer die Bejahung aus persönlicher Freiheit. Und dieses gilt selbstverständlich, welches immer die Motive sein mögen, welche die verschiedene sittliche Denkweise hervorrufen. Ob also auch die Weltanschauung gewisser Denker diese anleitet, zur christlichen Ethik in irgendwelchen Gegensatz zu treten, so werden wir die letztere in der Weise gegen sie sicherstellen, dass wir an das sittliche Bewusstsein, an die Erfahrungen im sittlichen Eigenleben appelliren, in der Ueberzeugung, dass dasselbe, wenn es sich selbst recht versteht, d. h. wenn es den sittlichen Gemeingeist in lebendiger Weise vertritt, sich für die Position der christlichen Ethik entscheiden würde. Man wird dann selbstverständlich für die Überlegenheit, welche man der christlichen Ethik zugesteht, *Ausdrücke* suchen, aber die so bezeichneten Qualitäten bedeuten eine Superiorität nur für den, der sich zu solcher Wertung derselben persönlich entschliesst. Eine zweite Methode wird in dem angegebenen Fall der innerethischen Reflexion sozusagen von aussen her zu Hülfe kommen können, nämlich die, dass man die Weltanschauung, welche jene Verschiebung der sittlichen Denkweise zur Folge hatte, in sich selbst kritisirte oder ihren Geltungswert gegen denjenigen der christlichen Sittlichkeit in anderer Weise abgrenzt.

Welcher Art das Recht der christlichen Ethik sei, haben wir gesehen, es ist kurz gesagt *sittliches* Recht. Lernen wir nun die Gegensätze kennen, welche vor diesem Tribunal zusammentreffen. Wir nehmen, wie früher bemerkt, unseren Standort auf Seite der christlichen Ethik. Dabei kann es nun nicht unsere Aufgabe sein, ein umfassendes Bild von dieser zu geben, auch nicht alle Punkte innerhalb der christlichen Ethik klar zu stellen, welche Gegenstand des Angriffes sind. Vielmehr wird es sich im Rahmen dieses Vortrages nur um prinzipielles handeln. Ich nenne drei unter sich zusammenhängende fundamentale Gedanken christlicher Ethik, auf welche in der Hauptsache die Gegensätze sich beziehen: 1) das Prinzip der Persönlichkeit, 2) der Selbstwert und der absolute Wert des sittlichen, 3) die religiöse Motivation desselben. — Im

antiken Heidentum ist der einzelne für den Staat da und die individuelle Emanzipation des Philosophen bedeutet ein Verlassen der sittlichen Aufgaben. Die Theorien dieser Weisen aber zeigen *un*persönliche Tendenz, der einzelne soll sich an das allgemeine verlieren. Auch das Judentum erkennt den ethischen Wert der Persönlichkeit. In Altisrael hat der einzelne nur Wert als natürliches Glied des Volkes, im Judaismus aber herrscht eine Äusserlichkeit des sittlichen Wesens, welche die sittliche Persönlichkeit nicht zu sich selbst kommen lässt. Erst Jesus hat das sittliche in die Persönlichkeit hinein verlegt, und diese als Leben von innen heraus verstehen gelehrt. Das sittliche Verhalten ist die Frucht, welche am Baum der sittlichen Gesinnung wächst; die ganze Innerlichkeit des kindlichen Gottesverhältnisses ergiesst sich in das Verhältnis dienender Liebe gegenüber dem nächsten. Dieser nächste aber ist prinzipiell jeder Mensch ohne Unterschied des Volkes, des Standes, des Geschlechtes Endlich ist das sittliche Innenleben und äussere Wirken bedingt durch den Wechselverkehr in der Bruderschaft der Gemeinde; der Geist der Gemeinde bildet, erneuert das Leben jedes einzelnen. Demgemäss ist das sittliche Ideal des Christentums die Gemeinschaft von Persönlichkeiten, welche im Wirken der Wahrhaftigkeit, der Selbstbeherrschung, der Treue, des Eifers zu allem guten, zu gegenseitiger Förderung durch Liebe verbunden sind: die stetig im wollen des guten begriffene Persönlichkeit, gebend und empfangend unter ihresgleichen. — Und dieses Ideal repräsentirt den höchsten, dominirenden sittlichen *Wert*. Es gibt — das ist das zweite Prinzip der christlichen Ethik — keinen Zustand, kein Kräfteverhältnis, keine Ordnung natürlicher, menschlicher oder übermenschlicher Art, welche höher geschätzt werden dürfte. Alles, was sittlichen Wert besitzt und gewinnt, hat diesen nur als Mittel oder Moment des Willens, der zum Ziel einer Gemeinschaft von Persönlichkeiten im guten führt. Was auf dem Gebiet des Willens von der Richtung auf dieses Ziel abliegt oder abführt, ist von negativem Wert, böse. So hat das sittliche Selbstwert. Es hat aber auch absoluten Wert. Alles blos zuständliche ist dem sittlichen Ideal gegenüber minderwertig: was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, litte aber Schaden an seiner Seele. Das gilt nicht nur vom Besitz, sondern auch von der Kultur, vom Entwicklungsprozess der Menschheit und von der Ordnung des Universums. So vertritt das Christentum die sittliche Weltanschauung: Die sittliche Vollendung der Menschheit in den sie konstituirenden Persönlichkeiten ist der *Zweck der Welt*. Insbesondere hat der Apostel Paulus die Menschheitsgeschichte und weiterhin die Geschichte des Kosmos unter dem Gesichtspunkt

universaler Abzweckung auf die Gemeinschaft der durch Christus zu neuem religiös-sittlichem Leben gelangten gesehen. Dazu ist das Universum da, zu dem Ende wird es geleitet, dass eine Menschheit im guten sich herausgestalte und diese Menschheit ist ewig, ist mit Gott das ewige. Auch diesen Gedanken der Absolutheit, der realen Unüberbietbarkeit des sittlichen in der Welt kennt das Altertum nicht. Es bleibt gefangen unter dem Bann der allmächtigen Natur; sich mit dieser Natur theoretisch und praktisch abzufinden, ist das Ziel seiner höchsten Weisheit. Und Israel, welches einen Weltzweck kennt, sieht denselben nicht in persönlicher Vollendung, sondern in glücklichen Zuständen. — Wir haben es aber hier nicht etwa mit einer theologischen Reflexion innerhalb des Christentums zu tun, sondern mit der lebendigen Überzeugung, welche allem sittlichen Verhalten unwillkürlich zu Grunde liegt: dass das persönliche Gute um seiner selbst willen da ist und dass alles andere in letzter Instanz nur um des guten willen ein Recht hat, zu existiren: die Gerechten werden die Welt richten. Es steht daher jede Anschauung im Gegensatz zur christlichen Ethik, welche den sittlichen Weltzweck als blos relativen taxirt und auf einen darüber hinausliegenden Gedanken hinausführt. — In diesen beiden Prinzipien der christlichen Ethik ist als Voraussetzung wirksam die klare und bestimmte Unterscheidung von Naturprozess und sittlichem Willensakt, anders ausgedrückt: Anerkennung der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Willensbetätigung, welche sich vermöge des Zusammenschlusses alles einzelnen Tuns im Gesichtspunkt der von innen heraus wirkenden Persönlichkeit auf die ganze Sphäre des eigenen Geisteslebens bezieht. Eine andere Voraussetzung bildet das Bewusstsein von der qualitativen Differenz natürlicher und sittlicher Werte als Motiven und Zielen für den Willen. Diese beiden Gesichtspunkte sind nicht erst Errungenschaften des Christentums, sondern sind, wo immer sittliches Wesen existirt, bezw. wo wir solches anzuerkennen vermögen, in irgend einem Masse wirksam. Aber freilich, die Klarheit und Schärfe, in welchen wir dieselben sehen, das Pathos der Verantwortlichkeit, der heilige Ernst des Soll sind Früchte des christlichen Geistes.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem dritten Prinzip christlicher Sittlichkeit, welches wir genannt haben: der religiösen Motivation des Sittlichen. Nicht erst im Christentum, sondern in aller höhern Religion erscheint das sittliche Leben in Beziehung gesetzt zur Gottheit. Aber die Art, wie sich die beiden Sphären im Christentum verbinden und durchdringen, ist durchaus eigentümlich und repräsentirt die unüberbietbare Vollendung dieses Verhältnisses. Es geschieht von gegnerischer Seite leicht, dass man die Besonder-

heit und die Vorzüge dieser christlichen Fassung übersieht und gegen die christliche Ethik Einwendungen erhebt, welche sie gar nicht treffen. Das *allgemeine* Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion ist dieses, dass die Gottheit als Schützer und Wächter der sittlichen Ordnungen gilt. Sie bestraft den bösen und belohnt den guten. Bedenkt man, dass die Gottheit in jedem Fall vor menschlichen Autoritäten den doppelten Vorzug hat, ins verborgene zu sehen und jeden Frevler bestrafen zu können, so leuchtet ein, wie der Gottesglaube, einmal mit der sittlichen Lebensanschauung verbunden, derselben zur mächtigen Stütze werden musste. Nicht weniger konnte er ihr freilich zur Schädigung gereichen, in dem Fall, wo die Kultusvorschriften, die an sich sittlich indifferent sind, das Übergewicht über die sittlichen Anforderungen gewannen und zum Rechtstitel wurden, um sich von diesen zu dispensiren. Gott als Belohner der guten und Bestrafer der bösen steht sittlich angesehen in Analogie zum Erzieher, welcher durch Zuwendung von Lust und Schmerz den unreifen sittlichen Willen leitet. Es ist dies ein Verfahren indirekter Art, indem die sittliche Wirkung nicht durch Einwirkungen auf dem sittlichen, sondern durch solche auf dem natürlichen Gebiet bezweckt wird.

Bleibt es dabei, so wird prinzipiell angesehen das sittliche nicht als Selbstwert behandelt, es steht im Dienst des natürlichen Wohles. Immerhin lehrt die Kindererziehung, dass unter Strafe und Straflosigkeit oder Lohn von der ursprünglich blos natürlich — eudämonistischen Lebensauffassung allmählich die Anerkennung einer gegen die *natürlichen* Folgen des Handelns selbständigen, in sich wertvollen Ordnung sich loslöst. Dies wird auch da der Fall sein können, wo die *Gottheit* in der angegebenen Weise wirksam gedacht sein wird. Aber sicherlich wird hier die Religion die Motivation einer innerlichen und freien Sittlichkeit darstellen. Dies ist jedoch im Christentum der Fall. Sehen wir zu! Die Religion hat den Wert, dem Menschen Seligkeit zu vermitteln. Welcher Art diese Seligkeit sei, das macht die Eigenart und den Wert der einzelnen Religion aus. So lange diese Seligkeit als solche sittlich indifferent ist, wird die sittliche Motivation, welche von ihr ausgeht, eine durchaus äusserliche sein und wir bleiben in einem verfeinerten Eudämonismus hängen. Sollte aber Seligkeit irgendwo selbst ein sittliches Ingrediens besitzen, so würde da das religiöse Gut zur inneren Kraft des guten werden. Dies ist der Fall im Christentum und allein im Christentum. Der Lohn, welchen der Christ von seinem Gott erhält, ist die Gemeinschaft mit ihm, diese ist aber in einem Trost in Erdennot und Befreiung des sittlichen Willens. Ja, eben das letztere ist das zentrale religiöse Gut, die prinzipielle

Seligkeit; Befreiung des sittlichen Willens ist aber in sich selbst das stärkste und innerlichste Motiv des guten. Dieser wunderbare Gesichtspunkt findet Ausdruck in den korrelaten Gedanken: dass Gott der Wille der Liebe ist, welcher uns verzeiht, in der Weise, dass er uns eben dadurch zur Erfüllung des Gesetzes der Liebe bringen will, anderseits, dass wir in Gott bleiben, nur indem wir den nächsten lieben. Aber dass das religiöse Gut inhaltlich sittlich qualifizirt ist, genügt nicht, um das vollkommen innerliche Verhältnis von Religion und Sittlichkeit herzustellen. Es kommt hinzu, dass im Christentum die gegenseitige Ordnung von Leistung und Lohn die umgekehrte ist als sonst. Die Leistung des Menschen ist nicht das erste und der göttliche Lohn das zweite, sondern die beseligende Gottgemeinschaft geht voran und wird vermöge ihres sittlichen Wertes zur unvergleichlichen Kraft des guten. Da ist offenbar das Schema vom Lohn nicht mehr anwendbar. Anderseits aber ist doch mindestens das sittliche Streben, die Freude am guten, die Bedingung für die Wertschätzung derjenigen Seligkeit, deren Wesen die Befreiung des sittlichen Willens ist. Indem aber die christliche Religion nicht blos Selbstbeurteilung, sondern auch Weltanschauung ist, garantirt der Gott, welcher der Wille des guten ist, auch die Befreiung des sittlichen Willens von den im Weltlauf liegenden Hemmnissen. — Im Christentum ist sonach indertat das Gottesverhältnis oder die Religion das stärkste Motiv des Sittlichen, womit zugleich die Unbedingtheit und Ewigkeit der sittlichen Aufgabe gesichert ist; aber diese Motivation ist nicht eine äusserliche, sondern die innerlichste, der Glaube religiöses und sittliches Prinzip in einem und das sittliche behält, ja erhält erst recht objektiven Selbstwert und Selbstzweck, indem es der Zweck Gottes ist. So fallen freilich Motiv und Zweck des Sittlichen nicht zusammen, und man erstrebt im Christentum genau genommen das gute nicht um des guten als solches willen, sondern um in der Liebe Gottes zu bleiben. Wir werden nachher erwähnen, wie hier der Vorwurf des Heteronomie erhoben wird und was demselben entgegengehalten werden muss. — Wir dürfen jedoch nicht vorgreifen.

Welches sind jetzt die Theorien, welche den drei genannten, für die christliche Ethik konstituirten Prinzipien entgegengestellt werden? Welcher *Art* sie sind, deuteten wir bereits an. Sie sind ihrem Ursprung und Motiv nach nicht eigentlich *ethischer* Natur, sondern entstammen dem Interesse der Aufstellung einer einheitlichen Weltanschauung, dem Interesse, das seiende unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen. Dieses Interesse ist nicht ein willkürliches, sondern entspringt einem starken Bedürfnis unseres

Geistes. Aber es ist ebenso gewiss, dass seine Befolgung ihre Schranke findet an der Qualität der Weltinhalte, welche sich einer solchen Zusammenfassung in dem einen Fall darbieten, in dem andern Fall aber widersetzen. Und jedes wissenschaftliche Bewusstsein ist sich darüber klar, dass, wo die Wahl steht zwischen ideeller Verstümmelung der Wirklichkeit, Verzicht auf empirische Wahrheit im Interesse der Statuirung eines einheitlichen Weltprinzips *und* dem Verzicht auf ein solches, um der Integrität der empirischen Erkenntnis willen dem letztern der Vorzug zu geben ist. Nun ist aber die Aufgabe einer einheitlichen Weltanschauung ohne Opfer auf dem Gebiet der empirischen Wahrheit noch von niemandem gelöst worden. Der Christ als solcher ist darauf gefasst, dass die Welt dem Menschen ihr Rätsel überhaupt nicht preisgibt, ihm ist es genug, dass er durch Christum über die Stellung, die ihm durch Gott in der Welt gesichert wird, beruhigt sein kann. Wir werden gegen solche Versuche von vorneherein misstrauisch sein. Aus ihnen aber entstammen die stärksten Motive zur Ablehnung der christlichen Ethik. Insbesondere gilt dies von dem Widerspruch, welcher den erstgenannten zwei Prinzipien, dem Prinzip der Persönlichkeit und demjenigen des Eigenwertes und absoluten Wertes des sittlichen, begegnet. Wir können, beides zusammenfassend, kurz sagen; es ist das Interesse einer naturalistischen, das natürliche zum Weltprinzip erhebenden, daher das sittliche irgendwie im natürlichen auflösenden Weltanschauung, welche sich gegen jene Prinzipien erhebt.

England ist seit den Tagen eines Hobbes die Heimat utilitaristischer Theorien, wonach das gute das angenehme und nützliche ist. Da haben wir in einfacher und naiver Weise die Escamotirung der empirischen, durch das Christentum verstärkten Tatsache, dass das sittliche im *Gegensatz* steht zum sinnlichen. Es soll eben nur *ein* Weltprinzip geben neben dem sinnlichen, erfassbaren, das natürliche. Freilich hat erst die neuere englische Ethik den Utilitarismus in bestimmter Weise in den Rahmen einer einheitlichen Weltanschauung gestellt: dies ist durch Darwin und namentlich Herb. Spencer geschehen. Diese Denker leiten die verschiedenen Sphären des Weltdaseins aus dem biologischen Prinzip ab, dessen Gesetze in der Descendenztheorie entwickelt sind. Auch das sittliche muss daher als eine Erscheinung dieses Naturgesetzes begriffen werden: sein Inhalt ist, richtig verstanden, Anpassung an die Umgebung, im Interesse der eigenen individuellen Wohlfahrt, zugleich aber im Interesse der nachfolgenden Generationen und der ganzen Gattung.

Das nützliche oder gute wie das schädliche oder böse kann an sich betrachtet keinen anderen Masstab haben, als den der Gefühle von Lust und Unlust. Dennoch ist der traditionelle Hedonis-

mus darum zu verwerfen, weil er für das *Werden* der Anpassung anticipirt, was erst für die *Vollendung* derselben gilt, nämlich die unmittelbare Congruenz jeder guten Willensbewegung mit dem höchsten Lustgefühl. Das vollkommene Glück ist erst am Ziel möglich, unterwegs sind jene Spannungen unerlässlich, welche das empirische sittliche Bewusstsein zeigt. Für dieses besteht, und zwar mit Recht, ein Unterschied von moralischen und hedonischen Gefühlen, aber in der Vollendung der Menschheit ist derselbe aufgehoben. Und neben dem biologischen Gesetz der Anpassung wird das Gesetz der Vererbung in Anwendung gebracht, um die eigentümliche Qualität, welche den sittlichen Bewusstseinsinhalt charakterisirt, zu erklären. Nämlich unser moralisches Bewusstsein ist seiner Anlage nach zu begreifen als die physiologische Verdichtung und Fortpflanzung von sinnlichen Erfahrungen früherer Geschlechter. Diese Theorie, wie sie in Herb. Spencers Werke „Tatsachen der Ethik" mit manchem geistvollen Detail durchgeführt wird, steht in prinzipiellem Gegensatz zu den christlichen Grundsätzen der sittlichen Persönlichkeit, wie des Selbstwertes und des Absolutismus des Sittlichen. Das sittliche steht hier im Dienst biologischer Poltenzen, es hat blos vorübergehende, phänomenologische Bedeutung, und ist bestimmt, in einem sinnlichen, qualifizirten Zweck unterzugehen, und die einzelne Persönlichkeit hat keinen Selbstwert neben dem Naturprozess des biologischen Fortschrittes der Welt. Woher weiss Spencer dies alles? Offenbar nicht aus dem sittlichen Bewusstsein, nicht durch empirische Mittel, nicht als wissenschaftlicher Forscher. Hier steht seine persönliche Ansicht, welche getragen ist von dem im Grunde ästhetischen Interesse, alles Leben in der Welt auf die biologische Formel zu reduziren gegen die persönliche Ansicht des Christen, welcher sich nichts nehmen lässt, dass die gute Persönlichkeit Selbstwert und definitiver Zweck sei. Wir, die wir die christliche Erkenntnis vom Sittlichen und von den Bedingungen seiner Realisirung gewonnen haben, sind durch persönliche Motive zu dem Urteil genötigt, dass unter der Voraussetzung von Spencers Weltanschauung sittliches Leben nicht möglich ist. Dies müsste auf dem Wege der Selbstbesinnung näher erwiesen werden. Darwin und Spencer vereinigen — wie das angeführte zeigt — mit der utilitarischen Deutung des sittlichen eine Theorie von der Entstehung desselben. Die Frage nach der Entstehung des sittlichen Bewusstseins ist ein wissenschaftliches Problem, dem sich der Ethiker nicht entziehen kann. Ich wüsste auch nicht, weshalb der christliche Ethiker sich gegen eine solche Untersuchung sträuben sollte, sowie nur die qualitative Verschiedenheit des sittlichen und natürlichen, wie sie die Voraussetzung des Selbstwertes des sittlichen

bildet, anerkannt wird. Diese Anerkennung ist aber nicht blos ein Erfordernis der christlichen Lebensauffassung, sondern eine empirisch eruirbare Tatsache. Und diese Tatsache wird keineswegs aufgehoben durch die andere, dass das sittliche Bewusstsein sich nur allmählig und unter mancherlei an sich nicht sittlich qualifizirten Einwirkungen vom sinnlichen Bewusstsein löst. Diesen Prozess zu beschreiben, wird eine Aufgabe des empirischen Teils der christlichen Ethik sein. Spencer hat diesen Weg nicht eingeschlagen, sondern eine Erklärung durch eine biologische Analogie konstruirt, das ethische Werden durch ein biologisches ersetzt. Da wirkt seine Weltanschauung, und möchte im übrigen seine Theorie wissenschaftlich der Berücksichtigung wert sein; sofern sie jene Weltanschauung zum Motiv hat, ist sie auf der Höhe des ethischen, in der der Christ steht, verwerflich.

Die Ethik der *Sozialdemokratie* ist utilitaristisch im Sinn einer eschatologischen Universalwohlfahrt gleich der Spencer'schen. Sie zeigt dagegen die Tendenz des phänomenalen Rechts der selbständigen Ethik, welches dieser behauptet abzulehnen, zu Gunsten eines durch Klugheitsgründe geleiteten Hedonismus. Sie bestreitet die qualitative Verschiedenheit des sittlichen und natürlichen, indem sie den sozialen Glückszustand, welcher zugleich das höchste Glück und Ziel des einzelnen ist, durch Veränderungen in den Besitzverhältnissen, also auf natürlichem Gebiet, herstellen will. Somit auch hier naturalistische Weltanschauung.

Unter dem Einfluss Darwin-Spencer'scher Ideen philosophirte ebenfalls der geistvolle Bekämpfer der christlichen Ethik, Fr. Nietzsche, in seinen moralischen Schriften: Morgenröte oder Gedanken über die moralischen Vorurteile, jenseits von gut und böse, und zur Genealogie der Moral. Sein leitender Gedanke ist das Evolutionsprinzip. Aber während die genannten Engländer dasselbe im Dienst eines sozialen oder universalen Glückszustandes, der öffentlichen Wohlfahrt sehen, vertritt Nietzsche, der Beziehungen zum Schopenhauer'schen Pessimismus hat, die Anschauung, dass die Tendenz des Daseins auf die Hervorbringung weniger besonders mächtiger und prächtiger Repräsentanten des Typus Mensch gehe, also aristokratisch, nicht demokratisch sei. Das könnte eine Anerkennung des Persönlichkeitprinzips bedeuten; das Weltdasein mündet in Persönlichkeiten, nicht in Zuständen. Aber der Uebermensch Nietzsches ist nicht sittliche Persönlichkeit, nicht Zentrum sittlicher, sondern nur natürlicher Kräfte; er hat nichts zu tun, als seine Kraft auszuwirken, welche seine Naturausstattung ist. Und der Starke hat Recht; der Ursprung der Moral ist das Pathos, Herrenrecht auszuüben, das Pathos der Vornehmheit. Diese vornehme

Moral des Starken ist durch die vulgäre gemeine Sklavenmoral, welche in der Schwachheit, der Demut, der Geduld eine Tugend sieht, zurückgedrängt worden. Jesus hat die abendländischen Völker unter das Joch dieser sittlichen Anschauung zu zwingen vermocht, in welcher der starke und vornehme der böse, der schwache, gemeine der gute ist. Es gilt jenseits von diesem Gut und Böse zu leben, und an seiner Stelle die umgekehrte Anschauung setzen, wonach gut und stark oder vornehm identisch sind, und wiederum schwach, vulgär und — nun nicht böse — sondern schlecht. Der gute in diesem Sinn ist es dadurch, dass er dominirt, nicht dadurch, dass er der Persönlichkeit in anderen dient, nicht dadurch, dass er liebt. Wir haben eine „Umwertung aller sittlichen Werte" vor uns, deren Wurzel nichts anderes ist als die im Sinn eines weltverachtenden Aristokratismus gewendete naturalistische Weltanschauung.

Weniger durchsichtig als die Geistreichheiten des ésprit fort Fr. Nietzsche sind die aus Beobachtung und Mythologie gemischten Ausführungen C. von Hartmanns in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Man kann Hartmann nicht in zwei Worten gerecht werden: ich verzichte daher lieber darauf, ihn zu charakterisiren, und begnüge mich mit der blossen Notiz, dass er einen Weltzweck kennt, welcher durch den menschlichen Willen realisirt werden soll, aber dieser Weltzweck ist die Vernichtung der Welt, da nichtsein besser sei als sein. In unklarem Verhältnis dazu steht der positive Weltzweck der höchsten Entfaltung der Kultur. Wenn er daneben mit Energie für die Autonomie des sittlichen Willens eintritt, den er durch pantheistische Idealification des menschlichen Willens mit dem Absoluten stützt, so nötigt doch der sichtlich natürliche, nicht sittliche Charakter des Weltzweckes zu dem Urteil, dass die Hartmann'sche Ethik ebenfalls naturalistisch sei.

Weit sorgfältiger führt *Paulsen* im „System der Ethik" seine Untersuchungen. Er stellt die uns hier beschäftigende Frage in den Vordergrund, aber er fällt nicht wie Hartmann und die genannten Engländer mit einer fertigen Weltanschauung ins Haus herein, sondern baut auf Grund umsichtiger Analyse der sittlichen Wirklichkeit die Theorie auf. Sie ist aber, wie ich urteilen muss, zu keinem klaren und bestimmten Resultate gelangt, und ist endlich ebenfalls im ethischen Naturalismus hängen geblieben. Er bezeichnet mit den Engländern die Wohlfahrt aller als den Zweck des sittlichen Willens, aber diese Wohlfahrt ist ihm nicht sowohl ein Zustand — das begleitende Lustgefühl ist nur Nebeneffekt, Symptom der Erreichung des Zieles — sondern ein Verhalten, eine vollkommene Entfaltung aller menschlichen Kräfte in der Ordnung, dass die höchsten, intellektuellen und sozialen Kräfte die animalischen

Triebe gänzlich in ihren Gehorsam gezogen haben. Aber bei näherem Zusehen stellt Paulsen in diesem Begriff des ethischen Ideals die technische Tüchtigkeit in Wissen und Können in dieselbe Linie mit den persönlichen Qualitäten der Gesinnung, d. h. er vermischt das sittliche mit dem kulturellen. Und der Optimismus, welcher ihn sagen lässt, dass der Wille von selbst das gute wolle und dass der Widerstreit von Pflicht und Neigung nur in Ausnahmsfällen vorkomme, ist — wenn nicht aus sittlichem Empirismus, was offenbar nicht der Fall ist — aus dem Druck einer Weltanschauung zu erklären, für welche das Weltziel die Kultur, aber eben darum nicht die Persönlichkeit des guten in Gemeinschaft, das Reich guter Geister ist.

Aehnlich wie Paulsen steht endlich *Wundt* in seinem bedeutenden Buch: „Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens". Entschiedener und bestimmter als jener hebt er im Gegensatz zu Hedonismus und Utilitarismus den Selbstwert der ethischen Zwecke hervor. Die Frage, wie denn diese Zwecke ohne Lustmoment Motive des Willens werden könnten, welche doch nur Gefühlsaffekte in Bewegung zu setzen vermögen, wird durch die Unterscheidung von Zweck und Motiv des Willens in treffender Weise gelöst. Aber — worauf es uns hauptsächlich ankommt — welcher Art sind die sittlichen Zwecke? Es sind allgemeine geistige Schöpfungen, Staat, Kunst, Wissenschaft, kurz die geistige Kultur. Und das ist nicht alles; als Anhänger der Evolutionslehre nimmt Wundt weiter an, dass der Entwicklungsprozess der Menschheit und der Welt immer neue Zwecke erzeuge, so dass der letzte absolute Zweck jenseits des menschlichen Erkennens liege. Ein unbekannter Zweck ist aber nicht ein sittlicher Zweck und der Zweck allgemeiner geistiger Kultur ist es ebenfalls nicht, denn da wird der Wert der Persönlichkeit nach dem Beitrag bemessen, den sie zum geistigen Fortschritt leistet, während umgekehrt der Wert geistiger Errungenschaften danach abgeschätzt werden sollte, wie weit sie Persönlichkeiten zum Ziel des guten Charakters führen. Dieses ist ethische Denkweise, jenes ist naturalistische.

Es zeigt sich also, dass die Ethiker der Gegenwart den christlichen Prinzipien der Persönlichkeit als Grund und Ziel des sittlichen und des Selbstwertes und absoluten Wertes des guten nicht gerecht zu werden vermögen. Und doch wird man annehmen dürfen, dass es dem persönlichen Ethos dieser Männer, wie es sich im praktischen Leben unwillkürlich geltend macht, und wie sie es selbst durch Selbstbesinnung wohl würden festzustellen vermögen, entspricht: mit uns einen im guten vollkommenen Charakter für das wertvollste zu halten, was es in der Welt gibt. Wir haben den

Grund dieser seltsamen Erscheinung bereits bezeichnet. Er liegt in dem Interesse an der einheitlichen Weltanschauung. Der denkende hat das Bedürfnis, die Welt als ganzes zu verstehen, s. z. s. die Weltformel zu finden. Dass die Wissenschaft da nicht zureicht, hebt jenes Bedürfnis nicht auf. Betrachten wir die Welt in ihren beiden Sphären als Natur einerseits, als zwecksetzender Wille anderseits, wägen wir die beiden Sphären gegeneinander ab: wohl ist diejenige des Geistes für uns wertvoller, und wir können nicht darauf verzichten, sie für die wertvollere zu erklären, sonst wäre ja die Welt sinnlos. Aber nun brachte man das quantitative Missverhältnis zwischen dem physisch-organischen Kosmos mit seiner allwaltenden Macht und dem zwecksetzenden Willen einer Hand voll hinfälliger Wesen. Warum soll denn das wertvollere durchaus auch tatsächlich dominiren, warum soll, was Wert hat, der Endzweck der Welt sein, warum sollte es nicht ebenso gut ein blosser Nebeneffekt sein können. Wo steht es denn geschrieben, dass die Welt durchaus einen Sinn und den uns verständlichen Sinn haben müsse? Wie, behandelt denn etwa die Natur die sittliche Sphäre als ihren Herrn, dem sie zu dienen berufen ist? Es dürfte sehr schwer halten, dies plausibel zu machen. Welcher unbefangen denkende kennt solche Überlegungen nicht? Dann darf man sich aber nicht wundern, dass die einen siegen. Die Natur hat allein Recht, weil doch vom Mensch die Rede ist: der Mensch als Natur, der Mensch als sinnliches Wesen hat Recht, das nichtsinnliche in ihm ist Mittel, oder wenn nicht das sinnliche, doch das naturhafte, der wissenschaftliche und technische, der formale Geist. Andere sagen, der Geist hat *auch* Recht, beide haben Recht, eine Kombination von Natur und Geist. Aber welche Kombination? Warum nicht: der Geist hat allein Recht, die Natur muss dienen?. Dieser Gedanke ist zu kühn angesichts des Kräfteverhältnisses in der Welt. Kant, der diese letzte Entscheidung wagte, erklärt sie für eine Tat des Glaubens, eines Vernunftglaubens, wie er sagt. Aber was heisst das? Meint er nur den Trotz oder Eigensinn, womit der vom Wert des sittlichen erfüllte Christ gegen die immer wiederkehrenden Einwendungen des Verstandes protestirt, behauptet, weil er nun einmal zu behaupten entschlossen ist? Oder ist vom Gottesgedanken die Rede, welcher als weltbeherrschender sittlicher Wille gefasst, den objektiven Anhalt für die Statuirung des ethischen Weltzweckes darzubieten vermag? Aber woher stammt dann dieser Gottesgedanke, dieser Inhalt für die oberste Macht in den Dingen? Ist dieser Gott nicht blos der Reflex meiner Hartnäckigkeit, womit ich die Annahme, dass das sittliche Selbstzweck der Welt sei, nicht preisgeben will? Fast scheint es so. Jedenfalls ist der in Kraft

der Vernunft produzirte Gedanke Gottes keine objektive Grösse wie die Natur, welche darum die Macht hätte, den Menschen vom Druck der Natur zu befreien. Wenn sich also die reale Macht, welche wir Gott nennen, und welche über alle Dinge herrscht, nicht auf eine objektive Art, unabhängig von meinem wollen und wünschen kundgibt, so besitze ich als wahrheitsliebender Mensch kein Mittel, mich des Eindruckes zu erwehren, dass nicht die sittliche Persönlichkeit, sondern die Natur in irgend einer ihrer Formen der Zweck sei, welchem die Welt dient. Mit andern Worten: die sittliche Position der christlichen Ethik kann nicht innegehalten, das Recht der christlichen Ethik nicht behauptet werden ohne die Anerkennung der positiven Offenbarung des Gottes, welcher der Wille des guten ist. Damit stehen wir vor dem dritten Prinzip der christlichen Ethik: ihrer religiösen Motivation. Die Einwendungen, welche hier geltend gemacht werden, finden wir ebenfalls bei den genannten neueren Denkern, und in dem weitern Kreise der von ihnen abhängigen Literatur.

Welches sind nun diese Einwendungen? Oder fragen wir wieder zuerst: auf welchem Gebiet liegen die Gegensätze, die hier einander gegenüber treten? Zunächst ist zu konstatieren, dass Missverständnisse hinsichtlich der christlichen Verhältnissetzung von Religion und Sittlichkeit sehr verbreitet sind; da handelt es sich dann einfach um die richtige Erkenntnis des Tatbestandes.

Vorausgesetzt aber, dass diese hergestellt sei, befinden wir uns mit der Frage, ob die Verhältnissetzung von Religion und Sittlichkeit im Christentum die Wahrheit sei, ganz offenbar auf dem Gebiete, wo die Zustimmung oder die Verweigerung der Zustimmung persönlich, praktisch motivirt ist. Die religiösen Gegenstände haben Glaubensrealität, ebenso die sittlichen Gedanken Realität des Wollens. Die Anerkennung der Wahrheit der christlichen Position lässt sich also nicht durch wissenschaftlichen Beweis erzwingen, aber allerdings durch Überlegungen im Gebiet des religiösen und sittlichen Bewusstseins nahe legen.

Ein prinzipielles Missverständnis ist zunächst die Ansicht, welche ich u. a. in Aufsätzen der „ethischen Kultur“ häufig gefunden habe, dass die Behauptung der Abhängigkeit des sittlichen vom religiösen gedeutet wird im Sinn der Abhängigkeit der Sittlichkeit von theologischen Lehrsätzen, sei es vom kirchlichen Bekenntnis, sei es von der Theorie, dass das sittliche als solches ein göttliches im Menschen sei. Ich bemerke beiläufig, dass der letztere Satz nicht eine wissenschaftliche Einsicht darstellt, wie Biedermann oder von Hartmann meinen, sondern lediglich das in ontologische Form gekleidete Urteil, dass dem sittlichen absoluter, unüberbietbarer Wert

zukomme. Aber entspräche auch derselbe einer wissenschaftlichen Erkenntnis, so hätte diese für die Sittlichkeit keinen Wert, da theoretische Gedanken über den Willen keine Kraft ausüben, sondern nur Gefühlswerte.

Nun wird aber, dass dem christlichen Gott diese Wirkung zukomme, bestritten, zunächst mit dem bereits genannten Argument: der Gottesgedanke ist nicht Produzent, sondern Produkt der ethischen Lebensauffassung, nichts anderes als diese selbst in einen symbolischen Ausdruck gebracht, so Wundt (vergl. Martin Keibel in der ethischen Kultur 1893, S. 55 ff). Ueberall gewinnt die Gottheit in dem Masse ethischen Inhalt, als der Mensch durch die wechselnden sozialen und kulturellen Verhältnisse zu höherer ethischer Haltung emporsteigt, und in dem Mass ethische Wirksamkeit oder Realität, als der Mensch von dem Wert einer ethischen Lebensauffassung erfüllt ist. Die Anschauung scheint sehr plausibel — aber sie ist tatsächlich unrichtig. In keiner Religion ist es der Mensch, welcher die Gottheit mit ihren Eigenschaften ausstattet, sondern es ist umgekehrt die Gottheit, welche ihre Wirkungsweise oder ihr Wesen dem Menschen offenbart. Die lebendige Wurzel jeder Religion ist die im Gebiet des tatsächlichen, also in der Geschichte sich vollziehende Offenbarung. Die Gottheit tritt in den meisten Religionen mit Anforderungen an den Menschen heran, die mit seiner Lebensauffassung, mit seinen Wünschen und Gedanken nichts zu tun haben, mit Anforderungen, die einfach ihrem für den Menschen grundlosen Willen entstammen. Man kann diese Erscheinung subjektiv auflösen — aber damit hat man dann die Religion aufgelöst. Im Christentum sind nun die Anforderungen der Gottheit sittlicher Art und ihr Wesen ist sittlicher Wille, also für den Menschen verständlich, aber es verhält sich hier trotzdem wie in den anderen Religionen: dieses Wesen und Wollen Gottes besteht nicht, weil wir Gründe hätten, es ihm beizulegen, sondern es ist vor uns da und verwandelt unser Fühlen und Denken nach seinem Bilde, nämlich durch die geschichtliche Offenbarung in Christo. Christus befreit in der Kraft Gottes unsern sittlichen Willen; das tut nicht der Gottes*gedanke*, oder der Christus*gedanke*, sondern die oberste Macht, die in unser Leben eintritt, Gott durch Christus.

Ein anderer Einwand richtet sich darauf, dass so das sittliche nicht aus sich selbst heraus existire, sondern von einer ausser ihm stehenden Macht getragen erscheint; es verliere seine Autonomie, werde heteronom. Aber wenn nun das zu den Tatsachen und Gesetzen des sittlichen Lebens gehörte, dass dem sittlichen Jdeal als solchem keine Gefühlsaffekte entsprächen, die stark genug wären, den Willen zur Realisirung des guten zu führen? Wenn die Freude

am guten als solche in den Menschen, wie er einmal ist, nicht zum dominirenden Motiv zu werden vermöchte, wenn sie jederzeit eines Bundesgenossen bedürfte, in der Jugend und bei den unreifen der sinnlichen Strafe oder Straflosigkeit und bei den vollendeten des Friedens in Gott? Wir sind überzeugt, dass es tatsächlich so ist, dass dies zusammenhängende Tun des guten um des guten willen noch keinem gelungen und dass wir aus Gnaden sind, was wir im guten geworden sind.

Ein Missverständnis der christlichen Ethik ist es endlich wieder, wenn ihr die Ansicht zugeschrieben wird, es gebe keine Sittlichkeit ohne Religion. Das behauptet die christliche Ethik nicht, es ist auch nicht wahr. Es hat in Völkern mit unethischer, mit Naturreligion, sittliches Leben gegeben, welches somit offenbar von Religion unabhängig war und gibt auch heute wieder Menschen, deren ethische Lebenshaltung nicht religiösen Motiven entspringt. Aber das behaupten wir, dass da eine vollkommene, mindestens der Absicht des Menschen nach vollkommene Sittlichkeit, ohne die Befreiung des Willens vom bösen, welche Gott durch Christus im Gläubigen vollzieht, nicht möglich ist, somit allerdings vollkommene Sittlichkeit ohne Religion, nämlich ohne die christliche Religion, nicht existiren kann. Es ist geschichtliche Tatsache, dass das Evangelium den Menschen vor eine Höhe der sittlichen Aufgabe stellt, wie sie in der Menschheit sich sonst nicht findet, dass es ihn zu einer Innerlichkeit des sittlichen Lebens anleitet, von der die edelsten auch unter uns, so lange sie nicht glauben, nichts wissen, und es ist ebenso Tatsache, dass der, welchen der Vater Jesu Christi zu seinem Kinde gewonnen, so dass er nun von seiner Sünde nicht mehr angeklagt, aber auch nicht mehr gebunden ist, in dieser Innerlichkeit und auf jenen Höhen in Kraft seines Gottesglaubens sein Leben führt. Es gibt somit keine vollkommene Sittlichkeit, keine christliche Sittlichkeit ohne christliche Religion!

Hinter diesem Verständnis der Religion als Motivation der Sittlichkeit bleibt, wie nun nicht weiter braucht gezeigt zu werden, die mystisch-pantheistische Fassung dieses Verhältnisses bei v. Hartmann und die rational-pantheistische bei Paulsen weit zurück. Das Gefühl, dass, indem man handelt, Gott durch uns handelt, repräsentirt eine gewisse ästhetische Stimmung, die übrigens aus psychologischen Gründen nicht unser ganzes sittliches Tun begleiten kann — aber nicht eine objektive, befreiende Kraft, zumal in dem Fall nicht, wo Gott, dessen Werke wir schaffen, gar nicht sittlicher Wille ist wie bei Hartmann, also spezifisch-sittlich gar nicht motiviren kann.

Ich schliesse mit einer Frage, die uns beim Nachdenken über das Recht der christlichen Ethik, wie über das Recht der christ-

lichen Glaubenslehre gewiss alle schon oft im Innersten bewegt hat, und die sich im Blick auf die apologetischen Versuche dieser Ausführungen wiederum angemeldet hat: wie kommt es doch, dass die gebildetsten, die erleuchtetsten in der Mehrzahl, oder sagen wir lieber in so grosser Zahl, für ein Stellungnehmen auf unserem Boden nicht zu gewinnen sind. Die Ursachen sind wohl weit verzweigt. Nicht zum kleinsten Teil aber mag mitwirken die verhängnisvolle Tatsache, dass die denkenden so oft dem Leben, wie es ist und wie man es nur kennen lernt, wenn man mit dem Volk lebt und zwar mit dem Herzen des Seelsorgers, der ja nicht Pfarrer zu sein braucht, fernstehen. So lange man nur eine Welt der Gedanken oder eine Welt der Phantasie hat, kann man nicht im tiefsten Innern Christ sein und als Christ leben. Ferner aber meine ich, dass auch der Betrieb der theologischen, speziell systematisch-theologischen Wissenschaft, wie er früher üblich war und bis jetzt nachwirkt, das Verständnis der christlichen Gedanken für die, die sie nicht von Hause aus kennen, erschwert. Wir haben zu sehr nur für Pfarrer Theologie getrieben, wir haben das tatsächliche zu sehr schon vorausgesetzt. Wir müssen empirisch werden, empirisch forschen, sammeln, aber auch sehen, lernen, und wir dürfen keiner Frage, die die Zeit an uns richtet, ausweichen. Ich spreche die Hoffnung aus, dass unser „Theol. Verein" mit dazu beitragen möge, seine Mitglieder mit vollem und freudigen Vertrauen zum Rechte unserer christlichen Erkenntnis zu erfüllen und sie zu befähigen, dieses Recht zu verteidigen mit Waffen, denen jeder denkende der Gegenwart Stand halten muss.

Paulus und Schopenhauer.

Von F. König, Pfarrer in Seeberg (Kanton Bern).

Der Pessimismus ist gegenwärtig Modephilosophie. Seitdem die Werke Schopenhauers in den billigen Reklam'schen Volksausgaben und den Cotta'schen Klassikerausgaben erscheinen, ist anzunehmen, dass nicht zwar die pessimistische Metaphysik, wohl aber die pessimistische Ethik in immer weitere Kreise der gebildeten und halbgebildeten dringen werde. Schopenhauers Aussprüche über den Wert des Menschen und des Lebens finden zur Stunde schon reichliche Verwendung in den Feuilletons und Leitartikeln der Tagesblätter.

Der Theologe hat die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu deuten, (Luk. 12, 54) und auf Grund des Evangeliums Stellung zu nehmen zu den geistigen Mächten, welche das Bewusstsein seiner Zeit beeinflussen. Geradezu dringend ist für sie die Pflicht, sich mit einer geistigen Bewegung auseinander zu setzen, wenn diese — wie das bei der Lehre Schopenhauers der Fall ist — mit dem Anspruch auftritt, das Christentum zu ersetzen, indem sie die Wahrheitselemente des Christentums aufnähme und als Baumaterial für das Gebäude einer neuen Weltanschauung verwende.

Aus dem Bedürfnis des Verfassers, sich dieser Pflicht zu entledigen, ist der vorliegende Aufsatz entstanden. Es handelt sich für denselben nicht darum, die pessimistischen und die christlichen Aussagen über Gott, Menschen und Leben auf ihre grössere Richtigkeit und ihren Wert hin abzuwägen. Die Aufgabe, welche sich die vorliegende kleine Arbeit stellt, ist eine ungleich einfachere. Sie möchte den Hauptrepräsentanten des modernen Pessimismus mit dem Apostel Paulus, dem Begründer der christlichen Theologie, beziehungsweise ihre beiderseitigen Systeme, in Parallele stellen. Dass aus den Reihen der im Neuen Testament niedergelegten christlichen Urzeugnisse gerade die paulinische Lehrdarstellung und nicht die synoptische oder johanneische zum Vergleich mit dem Pessimismus Schopenhauers herangezogen wird, findet seine Rechtfertigung in dem Umstand, dass der Paulinismus vermöge seiner konsequenten systematischen Entwicklung der einzelnen christlichen Lehren am meisten Anhaltspunkte bietet zum Vergleich mit dem Weltbild, welches die Hand des Pessimisten zeichnet.

Zunächst seien in flüchtigen Umrissen die Grundgedanken der Schopenhauer'schen Metaphysik, Ethik und Erlösungslehre angedeutet. (Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie I, 554 ff.).

Nach Schopenhauer ist das eigentliche Wesen des Seins, das von Kant postulirte, aber nicht näher beschriebene Ding an sich der Wille. Der Wille ist in seiner ursprünglichen Form der blinde, ziellose Drang nach Dasein, der aus dem anfänglichen Chaos die unorganische und organische Welt zur Erscheinung rief. Allmählig fortschreitend, schaffte sich der bewusstlose Weltwille im Nervensystem der animalen Wesen ein Organ seines Bewusstseins. Im Gehirn des Menschen erlangte er schliesslich das Organ seines Selbstbewusstseins. Jetzt tritt zum Willen der Intellekt als die Leuchte, welche ihm seinen Weg erhellt und ihm die Mittel zur Selbstbezeichnung, zum rücksichtslosen Sichausleben gibt. Doch zeigt der Intellekt dem Willen auch die Vergeblichkeit seines nichtigen Strebens, führt ihn auf diese Weise zur Welt- und Selbstverneinung und damit zur Erlösung aus seinem Elend.

Denn das wesentliche am Leben ist das Leiden; die Erde ist eine Hölle, in welcher die Menschen die traurige Doppelrolle der gequälten Seelen und der Teufel spielen. Jeder, der aus den Jugendträumen erwacht ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, sich im Leben, in der Geschichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der grossen Dichter umgesehen hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöschlich eingeprägtes Vorurteil seine Urteilskraft lähmt, als Resultat erkennen, dass diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrtums ist. Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte, denn jeder Lebenslauf ist in der Regel eine fortgesetzte Reihe grosser und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichst verbirgt, weil er weiss, dass andere selten Teilnahme oder Mitleid, fast immer aber Befriedigung durch die Vorstellung der Plagen, von denen sie gerade jetzt verschont sind, empfinden müssen. — Warum ist das Leben notwendig Leiden? Jeder Einzelwillen geht darauf aus, sich Lust zu verschaffen. Natürlich kommen die vielen Einzelwillen miteinander und mit der Weltordnung fortwährend in Konflikt, dessen Folge ein starker Überschuss von Unlust ist. Überhaupt ist Lust nicht ein positives Lebensgefühl, sondern nur etwas negatives, die Beseitigung einer Widerwärtigkeit. Wie wir die Gesundheit unseres ganzen Leibes nicht fühlen, sondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt, so denken wir auch nicht an unsere gesamten vollkommen wohlgehenden Angelegenheiten, sondern an irgend eine unbedeutende Kleinigkeit, die uns verdriesst. Da nun das Leben beständig zwischen den beiden Polen der Not und der Langeweile hin und her gondelt, so ist ein fortwährendes positives Unlustgefühl der wahre Inhalt des Daseins.

Erleidet der Mensch mit Unrecht ein so jammervolles Geschick? Nein, versichert Schopenhauer, ihm geschieht ganz recht. Die Existenz des Menschen ist nicht nur ein Elend, sondern auch eine Schuld und zwar *seine* Schuld. Indem nämlich der allgemeine Weltwille sich in einem menschlichen Einzelwesen individualisirt, begeht er etwas böses, sofern er ein Wesen schafft, dem Nichtsein besser wäre. Nun aber ist der einzelne Mensch nur eine Individuation, eine Erscheinung des allgemeinen Weltwillens, also an der Tatsache seines Daseins mitschuldig.

Wie wird der Mensch von dem Übel und der Schuld des Lebens erlöst? Nicht durch Werke oder Tugend, kein Gesetz kann ihm zur Erlösung verhelfen. Denn das Gesetz gebietet nur Änderung des Tuns, nicht des Wesens, es ist aber das Tun nur eine Folge des Seins: weil wir sind, was wir nicht sein sollten, tun wir, was wir nicht sollten. Darum bedürfen

wir zu unserer Erlösung einer völligen Umgestaltung unseres Sinnes und Wesens, d. h. einer Wiedergeburt.

Dieselbe geschieht durch Verneinung des Willens zum Leben. Diese Verneinung vollzieht sich in doppelter Weise. Erstens vorbereitungsweise, auf dem Wege des moralischen Verhaltens. Ich erkenne in den Mitmenschen mich selber wieder, Individuationen desselben Weltwillens, ich sehe sie in demselben Unheil verhaftet, das mich gefangen hält. Die Erkenntnis der Indentität aller Kreaturen erzeugt das Mitleid. Dasselbe ist das Prinzip, die Wurzel alles sittlichen Lebens. Das Mitleid, die Kardinaltugend, verzweigt sich in die Gerechtigkeit und in die Liebe. Die Gerechtigkeit ruft mir zu: neminem laede, hüte dich, andern Leiden zu verursachen. Die Liebe spricht: omnes juva, du kannst nicht flüchtige Lust geniessen, während dein anderes Ich in Entbehrung darbt.

Der zweite, direkte Weg zur Willensverneinung besteht in der Askese. Dazu gehört Verzicht auf die Befriedigung des Geschlechtstriebes, in welch' letzterem der Wille zum Leben seinen Brennpunkt findet. Die Askese zeigt sich ferner in freiwilliger Armut, die nicht nur den Zweck hat, fremde Leiden zu lindern, sondern auch zur Ertötung des Willens dient, insofern sie ihm die Mittel zur Befriedigung seiner Wünsche entzieht. Die Asketen und Mystiker aller Zeiten und Religionen haben instinktiv diesen Weg gefunden und das wahre Heil ergriffen. Die Erkenntnis von der Nichtigkeit unseres Strebens und die darauf folgende Verneinung des Willens zum Leben vollzieht sich nicht nach dem Satz vom Grunde, sie gehört der intelligiblen Sphäre, dem Reich der Mystik an und ist eine übersinnliche Gnadenwirkung.

Diese Skizzirung der Schopenhauer'schen Philosophie erzeugt den Eindruck, dass erstere indertat bei fundamentalen Verschiedenheiten in den Ausgangspunkten und Endresultaten dennoch manche Berührungen mit christlichen und speziell mit paulinischen Gedanken aufweist. Solche Berührungen finden sich in den beiderseitigen Aussagen über den Ursprung des Bösen in der Menschennatur, über die Bedeutung des Gesetzes, über Erbsünde, Willensfreiheit und Heilswert des Leidens.

Bevor wir auf diese Punkte näher eintreten, noch ein Wort über das literarische Verhältnis Schopenhauers zu Paulus. Der Frankfurter Philosoph zitirt den Teppichweber aus Tarsus kaum ein halbes dutzend mal. Diese spärliche Bezugnahme bei tatsächlicher häufiger Annäherung mag bei der ausgebreiteten, ja staunenswerten Gelehrsamkeit Schopenhauers überraschen. Ihm stehen Veden und Upanischaden, Plato und Aristoteles und die gesamte moderne Literatur jederzeit zur Verfügung, um Belegstellen aus ihnen zu

schöpfen und darzutun, dass in seiner Philosophie die Denkarbeit aller tiefern Geister aufgehn. Wohl absichtlich hat der Pessimist den einstigen Schüler Gamaliels so ziemlich ignorirt infolge des tiefen, oft ausgesprochenen Abscheus, den Schopenhauer allem, was aus dem Judentum stammt, dem „foetor judaicus", entgegenbringt. Diese Idiosynkrasie mag uns nicht hindern, nunmehr nachzusehen, wie dieselben Fragen auf christlichem und pessimistischem Boden gestellt und beantwortet werden.

Schopenhauer fällt über die Welt das Urteil: sie ist voller Übel und Schuld. Der Apostel sagt: sie ist voller Sünde. Mit dieser energischen Wendung setzt ja der Römerbrief ein. Die Heiden, die kein Gesetz haben und die Juden mit ihrem Gesetz sind allzumal Sünder geworden, da ist kein Unterschied. (Röm, 3,23).

Woher diese unbeschränkte Herrschaft der Sünde? Auf diese Frage geben Paulus und Schopenhauer eine doppelte Antwort. Die tatsächliche Übermacht des bösen wird erstens geschichtlich, zweitens psychologisch erklärt. In Röm. 5, 12 ff setzt der Apostel auseinander, dass der Fall aller Menschen in dem Sündenfall des einen Adam vorgebildet und verursacht worden sei. In Adam war die ganze Menschheit gleichsam im Embryo enthalten, hat sich an seinem Fehltritt mitbeteiligt und mitverschuldet und erleidet seither die Strafe der Schuld, den Tod. — Ganz ähnlich Schopenhauer, der den Satz von der Erbsünde zum christlichen Zentraldogma proklamirt. Doch zeigt seine Auffassung auch wesentliche Abweichungen von Paulus. Die Unschuld der Menschheit wird nach dem Philosophen nicht durch einen einmaligen geschichtlichen Vorfall, sondern durch den vorgeschichtlichen intelligiblen Akt des Weltwillens kontrahirt. Der egoistische Drang des Weltwillens ist das Urböse; wenn ich infolge dessen in diesen Kerker, Leben genannt, eingesperrt werde, so empfange ich nur, was meine Taten wert sind. Interessant ist ferner wie Sch. die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall in seinem Sinne umdeutet. Nach der Erzählung der Genesis besteht die Sünde Adams darin, dass der letztere, entgegen dem göttlichen Gebote, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis genossen hat. Wir erblicken in dieser Erzählung den symbolischen Ausdruck des tiefen Gedankens, dass der Mensch durch das dunkle Tor der Schuld in das lichte Reich der Erkenntnis und der Wahrheit tritt. Der Begründer des Pessimismus dagegen sieht in der Befriedigung der Geschlechtslust den Fall Adams. Diese Auflösung stimmt wohl zu der Schopenhauerschen Grundanschauung, dass der Drang nach Leben und nach Erzeugung von Leben das böse sei, liegt aber keineswegs in der Intention des biblischen Erzählers, der im Geschlechtsleben nur etwas natürliches sieht.

Wie unbefangen erwähnt er (Gen. 4, 1) die geschlechtliche Verbindung von Adam und Eva!

Neben der historischen gibt der Apostel noch eine psychologische Erklärung für die Macht der Sünde in Röm. VII. In tiefsinniger Weise legt er daselbst dar, wie die Zweiteilung des Menschen, die Verbindung von σάρξ und πνεῦμα, den Menschen in Sünde verstrickt und die gottgewollte Wirkung des Gesetzes unmöglich macht. „Ich stimme mit Freuden dem Gesetze Gottes zu nach dem innern Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches gegen das Gesetz meiner Vernunft kämpft und mich gefangen setzt in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist." (V. 23.) — Sagen wir statt Gesetz in den Gliedern: Wille, und statt Gesetz der Vernunft: Intellekt, so haben wir genau Schopenhauer. Aus dem Widerstreit zwischen Wille und Intellekt leitet ja unser Philosoph die Erscheinung des bösen ab.

Paulus redet in Röm. VII offenbar aus Erfahrung; es ist bezeichnend, wie er im Verlaufe seiner Auseinandersetzung immer mehr den Ton der ruhigen, objektiven Darstellung verlässt, wie sich das Ich hervordrängt und die subjektive Empfindung seiner Sprache ein Pathos verleiht, das ausmündet in den Erlösungsschrei: „ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!" (V. 7.) — Auch Schopenhauer hat, indem er sich auf den Konflikt zwischen Wille und Intellekt berief, durchaus seine Persönlichkeit zu Worte kommen lassen; seine Psychologie ist nur der Reflex seiner Individualität. Paulsen (System der Ethik 3. Aufl. I, 188 f.) charakterisirt den Pessimisten folgendermassen: Schopenhauer ist eine sehr durchsichtig konstruirte Natur. Die Doppelheit des Menschenwesens, in dem Vernunft und Begierde die Gegenpole bilden, geht bei ihm bis zu einer deutlichen, ja erschreckenden Zweispaltigkeit. Sofern er Wille ist, lebt er ein unglückliches Leben. Vom Vater hat er ein schweres Temperament geerbt, überall sieht er die Dinge von der Kehrseite, auch an kleinen Anstössen hat er schwer zu tragen. Er ist voll heftiger Begierden, ungestüm, zornmütig, ehrgeizig, sinnlich, aber dazu voll Verzagtheit, — beständig wird er geplagt von allerlei unbestimmter Angst von Widerwärtigkeiten, Verlusten, Krankheiten, die seinem sinnlichen Ich zustossen könnten; gegen alle Menschen empfindet er ein unbegrenztes Misstrauen. Fürwahr, eine Reihe von Eigenschaften, von denen jede für sich ausreicht, das Leben unglücklich zu machen. — Das ist die eine Seite seines Lebens. Und nun die andere. Er ist auch Intellekt, ja Genie, mit einer erstaunlichen Kraft objektiver Anschauung begabt. Er hat die Seligkeit des Lebens in der reinen Erkenntnis so rein und tief gefühlt wie nur je ein Denker, ja viel-

leicht infolge des Kontrastes gegen das unruhige und unglückliche Willensleben tiefer als irgend ein anderer. Aber er spricht es oft aus, es sei eine seltsame, unzweifelhafte Tatsache, dass die deutlichste Einsicht in die Verkehrtheit des Willens dennoch an ihm nichts zu ändern vermöge. Von hier aus ist seine Ethik zu verstehen, sie ist die Konfession seiner Mängel und Sünden, sie ist das Seufzen seines bessern Ich nach der Erlösung von dem Gefährten, mit dem es sich zusammengejocht findet."

Die Frage nach dem Ursprung und Wesen des bösen führt weiter zum Problem der Willensfreiheit.

Der Philosoph von Frankfurt ist bekanntlich einer der dezidirtesten Bestreiter der Willensfreiheit. Nach ihm haben die tieferen Denker aller Zeiten auf Seite des bedingungslosen Determinismus gestanden, nur Flachköpfe können von einer Willensfreiheit reden. Jeder Mensch bringe eine bestimmte Richtung seines Willens (den intelligiblen Charakter) in das zeitliche Dasein mit. Im Verlaufe seines Lebens wird dieses innere Wesen in Handlungen ausgeprägt und so dem betreffenden Subjekt, sowie den mitlebenden zur Kenntnis gebracht. Den Willen durch Belehrung und erzieherische Einwirkung aller Art ändern zu wollen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Einwirkung von aussen kann höchstens den Erfolg haben, den Willen zu belehren, dass er in seinen Mitteln irrte, seinen Zweck auf einem falschen Weg zu erreichen suchte, und kann demnach machen, dass er sein Ziel, dem er seinem innersten Wesen nach zustreben muss, nunmehr auf einem andern Wege verfolgt. Niemals aber kann sie bewirken, dass er etwas wirklich anderes wolle. Durch religiöse oder sittliche Einflüsse kommt der Mensch dazu, dass er seinen unveränderlichen Zweck, z. B. Muhammeds Paradies einmal in der wirklichen Welt, ein andermal in einer imaginären Welt zu erreichen sucht. Die Mittel hiernach abmessend, wendet er das erste mal Klugheit, Gewalt und Betrug an, das zweite mal Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Almosen und Wallfahrten nach Mekka. Das Aussehen der Lebenshaltung ist in diesen beiden Fällen wesentlich verschieden, aber die innerste Willensrichtung ist unveränderlich dieselbe. Velle non discitur ist das elegische Thema, das Schopenhauer in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" und in einer kleinern Schrift über die Willensunfreiheit mit grosser Gewandtheit mannigfach variirt.

Wie erklärt sich bei einer solchen Anschauung die Tatsache, dass der Mensch bereut? Wenn ich nicht anders handeln kann als ich getan habe, so ist die Reue grund- und zwecklos. Das ist ja das Wesen der Reue, dass sie den Willen von einem als nichtig erkannten Ziel ablöst und auf eine andere Bahn leitet.

Keineswegs, erklärt Schopenhauer auf diesen Einwand. In der Reue wird nie der Wille, sondern blos die Erkenntnis und infolgedessen das Tun geändert. Reue entsteht durch die Einsicht, dass mein Tun nicht meinem Willen gemäss war. Zum Beispiel: ich habe egoistischer gehandelt als eigentlich meinem Charakter entsprach, irregeleitet durch übertriebene Vorstellung von der Not, in der ich selbst war oder auch von der List, Falschheit und Bosheit anderer, durch momentane Affekte, die mich des völligen Gebrauches meiner Vernunft beraubten; die Rückkehr der Besinnung bewirkt Schmerz über das geschehene und womöglich ein gutmachen, *das* allein ist Reue. Umgekehrt kann mich zu viel Vertrauen zu anderen oder Unkenntnis des relativen Wertes der irdischen Güter verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als von meinem Charakter zu erwarten stand, und mir dadurch Reue anderer Art zuziehen. In beiden Fällen ist nicht der Wille, sondern das Tun geändert.

Die trügerische Sophistik dieser Erklärung wird durch die einzige Geschichte vom verlornen Sohn aufgedeckt. Die Reue des Sohnes in der Fremde reduzirt sich doch wahrhaftig nicht auf die blosse Erkenntnis, dass die Entfernung aus dem Vaterhause eine verfehlte Spekulation war, welche nicht gesteigertes Lebensgefühl, sondern Hunger und Elend abwarf. Nein! Der tatsächliche Misserfolg seines Unternehmens ist nur der Stachel, der den Sohn zur Einkehr treibt und ihn hinleitet zu der eigentlichen und tiefsten Ursache seines Elendes, welche besteht in seinem selbstsüchtigen Drang nach Unabhängigkeit und zügellosem Weltgenuss. Der Schmerz über diese Entdeckung und der ernstliche Vorsatz, seinen innern Menschen zu erneuern — das ist die Reue des Sohnes. Sie ist *μετάνοια*, Sinnesänderung, wie der entsprechende, das Wesen der Sache treffende griechische Ausdruck besagt. — „Ein vollständiger Irrtum!“ würde der skeptische Pessimist ausrufen. „Der heimgekehrte Sohn ist im wesentlichen noch ganz der alte. Die Täuschung, als ob sich in ihm eine totale Umwandlung vollzogen hätte, ist nur möglich geworden durch den Umstand, dass das Gleichnis nach vollzogener Rückkehr des Flüchtlings wohlweislich den Vorhang über der Familientragödie fallen lässt. Würde der Vorhang noch einmal aufgezogen, so könnten wir sehen, dass der Sohn sein ursprüngliches Ziel, die schrankenlose Selbstherrlichkeit, mit ungebrochener Energie verfolgt. Nur dass die fatalen Erfahrungen der Fremde ihn zu der vernünftigen Erkenntnis gebracht haben, dass eine vorläufige Unterordnung unter die Zucht und Ordnung des Vaterhauses den zukünftigen Erben, ob auch langsamer, doch sicherer zur Unabhängigkeit führt als ein kecker Jüngling-

streich.“ So etwa dürfte der Pessimist reden. Wir aber halten uns an die Worte: „Vater, ich habe gesündigt vor dem Himmel und vor dir. Ich bin hinfort nicht mehr wert, dass ich dein Sohn heisse.“ Auf Grund derselben steht uns fest, dass durch die wunde Seele des heimgekehrten ganz andere Gefühle als Nützlichkeitserwägungen gingen.

Doch es handelt sich hier nicht um eine Kritik des Pessimismus. Sondern wir wollen uns erinnern, dass auch der Apostel Paulus eine zeitlang in den Geleisen der Bestreiter der Willensfreiheit läuft, freilich ohne dass er jemals Reue und Schuldbewusstsein verflocht und ihres Inhaltes entleert hätte. Auch Paulus leugnet die Freiheit des menschlichen Willens, aber, -- was wohl zu beachten ist — nicht aus mataphysischen oder psychologischen Erwägungen, sondern aus religiösem Interesse, um die Allmachts- und Gnadensphäre Gottes nicht zu beschränken. Wir erinnern nur an Stellen in Röm. IX: So liegt es nun nicht an jemandes wollen oder laufen (sc. ob der Mensch zum Heil gelange), sondern an Gottes Erbarmen, (V. 16). Gott erbarmet sich, welches er will und verstocket, welchen er will, (V. 18). Wie der Ton in der Hand des Töpfers, so ist der Mensch ein willenloses Gebilde der göttlichen Allmachtshand. (V. 20 u. 21). — Stärker kann die Untüchtigkeit des Menschen zum guten und zu selbständiger sittlicher Bewegung nicht ausgesprochen werden. Indessen ist nach Paulus die menschliche Unfreiheit keine absolute, genauer, keine definitive. Sondern sobald der Mensch auf Grund göttlicher Erwählung die Gnade des Vaters ergreift und im Glauben das Prinzip des neuen Lebens, den Geist Christi, in sich aufnimmt, gelangt er in den Besitz der Freiheit. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. (2. Kor. 3, 17.) Die christliche Freiheit besitzt eine unbegrenzte Ausdehnungssphäre. Sie ist eine Freiheit von der Sünde (Röm 8, 2), eine Freiheit von dem Gesetz (der Beschneidung, der Speisevorschriften u. s. f. (Gal. 5, 1. 13); eine Befreiung von dem Fluch des Gesetzes, von seinem äusserlichen Zwang, seiner Drohung und Strafe (Gal. 3, 10). Sie ist ferner eine Freiheit von der Aussenwelt mit ihren wechselnden Schicksalen, von gegenwärtigem und zukünftigen, von Leben und Tod (Röm. 8, 35 ff.); sie ist eine Freiheit von Menschen und menschlicher Autorität, (werdet nicht der Menschen Knechte), 1. Kor. 7, 23). Ja, die Freiheit eines Christenmenschen ist nicht blos Unabhängigkeit gegenüber der Aussenwelt, sondern sie ist eine positive Herrschaft über dieselbe, (alles ist euer, 1. Kor. 3, 21). Als Resultat ergibt sich: nach Schopenhauer ist und bleibt der Mensch ein gebundenes Wesen, nach Paulus dem Apostel kann er frei werden in Gott, denn er ist zur Freiheit berufen. (Gal. 5, 13).

Eine bedeutsame innere Wahlverwandtschaft zwischen Pessimismus und Christentum tritt ferner zu Tage in der Frage: wie steht der Mensch da im Streben nach dem sittlichen Ideal. Genügt der sittliche strebende Mensch dem letztern oder nicht? Judaismus Pelagianismus und der moderne Optimismus aller derjenigen, denen ein feineres sittliches Bewusstsein abgeht, antwortet: ja, er genügt ihm. Seine Leistungen sind für das Gewissen und vor Gott befriedigend. Eine solche Auffassung ist freilich nur möglich auf Kosten des sittlichen Ernstes und der Wahrhaftigkeit; um sie festzuhalten, wird einerseits der Mensch idealisirt und sein können überschätzt und anderseits wird das sittliche Ideal (Matth. 5, 45) reduzirt auf die Forderungen der bürgerlichen Moralität oder gar Legalität. Dem genüber hält Schopenhauer. mit Paulus, Augustin und Luther an der Unerreichbarkeit des sittlichen Ideals fest und behauptet, dass der Gedanke an das, was er soll, den Menschen durchaus nicht befriedigt, sondern Schmerz und Wehmut in die Seele legt. Der evangelisch-protestantische Christ kann sich dieser Unterstützung von seiten Schopenhauers freuen; wir können mit Bezug auf diesen Punkt dem Urteil von Martensen beistimmen, wenn er sagt, dem Christen stehe der Pessimismus näher als der Optimismus. — Doch auch hier scheiden sich wiederum die Wege. Den Christen treibt das Bewusstsein seiner sittlichen Unzulänglichkeit in die Arme Gottes; im Glauben an die göttliche Gnade, welche das wollen des guten als ein vollbringen annimmt und in der Disharmonie menschlichen Tuns die gewollte Harmonie heraushört, findet das geängstigte Sünderherz Ruhe und Frieden. Diese tröstliche Überzeugung kennt der Pessimist nicht; ihm erzeugt die Einsicht in die Mangelhaftigkeit und Sünde, die allem Tun anklebt, nur einen geringen Zorn über eine Welt, in welcher der Mensch notwendig schuldig wird und dann der Pein überlassen ist.

Einen weiteren Berührungspunkt zwischen dem Herold des Pessimismus und dem Christenapostel bildet die gemeinsame Erklärung: das Leiden hat für den Menschen einen Heilswert. Nach Schopenhauer bezahlt der Mensch, indem er sich durch diese schlechteste aller möglichen Welten durchschlägt, die Schuld seines Daseins ab; er macht damit sein Purgatorium durch, welches den Willen bricht und ihn vorbereitet, in jenen Zustand einzugehen, der ihm als die Erlösung von allem Übel winkt, ins Nirwana. — Auch Paulus, der Jünger, der so reichlich die Blutzeichen des Kreuzes an sich trug, ist durchdrungen von der Überzeugung, dass die Leiden dieser Zeit nicht vergeblich sind, sondern dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen. Er selber muss seinen Pfahl im Fleische tragen, um durch denselben getrieben zu

werden, die Gemeinschaft mit Gott zu suchen und die Erfahrung zu machen, dass Gottes Gnade in dem schwachen mächtig ist und ihn stark macht, in aller Trübsal weit zu überwinden. An dieser Gnade mag sich der Christ genügen lassen, hat er doch in derselben die Bürgschaft empfangen, dass dieser Zeit Leiden nicht wert sind, der Herrlichkeit, die an ihm geoffenbart werden soll. (Röm. VIII und 2. Kor. XI).

Doch genug der Vergleiche. Herrschend bleibt doch der Eindruck, dass trotz mancher frappanten Parallelen zwischen Aussagen Pauli und solchen von Schopenhauer, im Grunde eine vollständige Verschiedenheit ja Gegensätzlichkeit zwischen ihren beiderseitigen Geisteswelten besteht. In den Schlussätzen der einzelnen parallelen Gedankenreihen kommt der Gegensatz jeweilen zum Vorschein.

Die beiden stehen auf einem völlig anderen Boden. Was Paulus über den Dualismus der menschlichen Natur, über Ursprung und Wesen der Sünde, über Willensfreiheit und Bedeutung des Leidens sagt, ist alles religiös bezogen und begründet. Die Religion ist das Lebenselement, in welchem sich der Apostel bewegt und in welches er alles eintaucht. Schopenhauer dagegen hat keine Religion, auch kein Verständnis für dieselbe. Infolge seiner nach der Gemütsseite hin vernachlässigten Erziehung und seiner ausschliesslich theoretischen, spekulativen Beschäftigung mit den Weltfragen, ist ihm das religiöse Sensorium abhanden gekommen oder doch ausser Funktion getreten. In der Religion sieht er nur eine mindere Sorte von Philosophie, verworrene Metaphysik für's Volk. Nach seiner Meinung sind Religion und ächte Philosophie geschworene Todfeinde, wie er denn einmal den schnöden Witz macht, Religion und Philosophie wollen eigentlich dasselbe, aber in dem Sinn, wie Karl V. und Franz I. immer dasselbe wollten, nämlich Mailand. Dem „grossen Frankfurter" blieb verborgen, dass es sich in der Religion zunächst gar nicht darum handelt, Befriedigung für den theoretischen Wissentrieb zu finden.

Religion ist das Sehnen des Menschen, sein endliches Sein an das unendliche Sein Gottes anzuschliessen, um in der Gemeinschaft mit ihm alle Lebenshemmung abzuschütteln, Befreiung von der Schuld, Trost in den Schmerzen des Lebens und Wachstum im guten zu finden. Der pessimististe Denker hat seine Unfähigkeit, das eigentliche Wesen der Religion zu begreifen, hinlänglich dokumentirt durch seinen Dialog „Über die Religion". (Im zweiten Bande seiner kleineren Schriften). Daselbst verficht Philalethes — Schopenhauer die Behauptung: Die Religion muss vom Philosophen rücksichtslos verfolgt werden, weil sie die Moral nicht fördert, den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis hemmt, indem sie sich als

absolute Wahrheit gebärdet und die Menge zum Irrtum und Fanatismus verleitet. Demophilos hält dem entgegen: Die Religion gibt allerdings nicht die reine Auslegung des Lebens, sondern bietet Wahrheit im Gewande der Allegorie dar. Und das mit Recht. Denn blos auf diese Weise kann sie den höheren Bedürfnissen der stumpfen und geistig trägen Masse entsprechen, und die wilden Triebe des profanum vulgus brechen. So erfüllt die Religion eine heilsame, von dem Philosophen zu respektirende, zivilisatorische Aufgabe. Dies wird schliesslich von Philalethes halbwegs zugestanden.

Dem Apostel Paulus seinerseits steht als religiöse Bewusstseins- und Erfahrungstatsache von vornherein fest: von Gott, durch Gott und zu Gott sind alle Dinge. Röm. 11, 36. Erst von hier aus wird dann der Stoff für die dialektische Arbeit gewonnen, der gegeben ist durch die Frage, wie sich mit der gloria dei die Tatsachen der menschlichen Freiheit, der Sünde und der Uebel vereinigen lassen. Wir werden nicht behaupten wollen, dass die Erklärung des Apostels in allen Punkten befriedigend und für das christliche Denken abschliessend sei. Wie menschliche Freiheit und göttliche Gnade zusammenwirken können, ohne dass eines das andere aufhebt, hat die paulinische Theologie nicht erklärt, sondern einfach nebeneinander gestellt, mitunter in paradoxer Weise, z. B. in dem Satz: schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern, denn Gott ist es, der in euch beides schafft, das wollen und das vollbringen nach seinem Wohlgefallen. (Phil. 2, 12. 13). Sein Gottesglaube hat den Apostel vor dem Untersinken im Pessimismus bewahrt, zu dem seine Briefe nicht nur gelegentliche Anklänge, sondern recht stark entwickelte Ansätze bieten. In Gott findet Paulus den Grund und das Ziel alles Daseins, darum hat bei ihm der Pessimismus nicht das letzte Wort. Diese Welt ist ihm nicht eine Hölle voll gequälter Geister, sondern Gottes Ackerfeld; der Mensch ist nicht Fabrikware der Natur, sondern das Kind Gottes, berufen zur Erlösung und zur Mitarbeiterschaft an Gottes Weltplänen; das Ende der Dinge ist nicht das nichts, sondern ein Zustand, in welchem Gott alles in allem sein wird. In solchen Sätzen drückt sich der tiefe Gegensatz aus zwischen Paulus und Schopenhauer, zwischen Christentum und Pessimismus.

Justus Jonas, der Freund und Mitarbeiter Luthers,

geb. 5. Juni 1493.

Von K. Stückelberger, Pfarrer, in Langenbruck, Baselland.

Zehn Jahre nach Luther, am 5. Juni 1493, ist sein Freund und Mitarbeiter Dr. Justus Jonas geboren. Diese beiden durchaus nicht gleich gearteten Männer waren während 25 Jahren als treue Freunde und Kampfgenossen aufs innigste miteinander verbunden. Beide entstammten derselben Gegend, beide besuchten dieselben Universitäten, beide gingen vom juristischen zum theologischen Studium über, beide hatten die gleichen Freunde, dieselben Feinde, beide dieselben Krankheiten, beide dasselbe Alter. Gerade um dieser engen Verbindung mit Luther willen ist uns J. Jonas lieb.

Seine Wiege stand nicht in einem ärmlichen Bergmannshause, sondern in dem behäbigen deutschen Bürgerhause eines ehrsamen Ratsherrn zu Nordhausen. Seine geistige Wiege aber war eine Zeit des Kampfes: Kämpfe zwischen Bürgern und Studenten, zwischen Humanisten und Scholastikern, zwischen Evangelium und Finsternis. Ein Baum, im Sturm gewachsen, hat zähes Holz und so sind denn auch die Reformatoren nicht ein Holz, daraus man Pfeifen schneiden kann, sondern ein zähes Holz, daraus der himmlische Bildner seine brauchbaren Werkzeuge zu schnitzen imstande war.

Bis zu seinem 13. Jahre besuchte Justus Jonas die öffentlichen Schulen seiner Vaterstadt und 1506, als der schwer angefochtene Luther eben das Kloster in Erfurt betreten hatte, bezog der lebensfreudige Jonas die Universität derselben Stadt, um mit jugendlicher Begeisterung alles schönes des Lebens zu geniessen Dazu bot sich ihm ein fröhlicher Kreis geistig angeregter Genossen: die Erfurter Poetenschar, die Hauptvertreter des neuerwachten Humanismus, die durch kecke Satire die Schäden der Zeit geisselten und mit poetischem Schwung unter den Dichterkönig Eobanus Hesse die Morgenröte einer neuen Zeit begrüssten. Im Vordergrund stand besonders ein Mann, der uns Baslern wohlbekannte, in unserer Vaterstadt begrabene Erasmus von Rotterdam. Es wurde ein wahrer Kultus mit ihm getrieben und die Frankfurter Humanisten waren hierin nicht die letzten. Justus Jonas, der nach einem vierjährigen Aufenthalt an der neu gegründeten Universität Wittenberg bereits als Kanonikus nach Erfurt zurückgekehrt war, war einer der glücklichen, denen es ihre Mittel erlaubten, Erasmus persönlich aufzusuchen.

Es ist schwer über Erasmus, den zurückhaltenden Diplomaten und feinen Forscher ein richtiges Urteil zu fällen, weil sehr verschiedene Wirkungen von ihm ausgegangen sind. Auch gegenüber Justus Jonas war sein Einfluss ein doppelter. Mit neuem Eifer widmete er sich den klassischen Studien, hatte aber auch von Eramus die erste Anregung empfangen, über seine eigene Frömmigkeit wie über die herrschende Theologie ernstlich nachzudenken. Der 1519 zum Rector beförderte geistliche Rechtslehrer und Doktor erlernte die griechische Sprache und konjugirte jeden Tag ein griechisches Zeitwort. Nach und nach geht er aber einen andern Weg als seine Freunde. Nicht die bei ihnen herrschende Begeisterung für das klassische Altertum, sondern die Frage nach der besten Erkenntnis der heiligen Schrift treibt ihn zu seinem Griechisch und er ist ein eifriger Leser des von Erasmus 1516 herausgegebenen Neuen Testamentes. Daneben beschäftigten ihn die praktischen Fragen: Die Missstände der Kirche, die Verweltlichung der Geistlichen, das darniederliegen der biblischen Wissenschaften.

Wie weit an dieser Wandlung Luther schuld war, ist schwer zu entscheiden. 1517 hatte Luther am Tage vor Allerheiligen die 95 Thesen angeschlagen, doch scheint, aus dem veröffentlichten Briefwechsel des Jonas zu schliessen, Luthers Auftreten in den Erfurter Kreisen keinen tiefen Eindruck gemacht zu haben. Ob es wohl die Eifersucht war der ältern Schwester Erfurt gegenüber der neu erstandenen Universität Wittenberg? Wir wissen es nicht. Erst aus dem Jahre 1519 erfahren wir sicher, dass nähere Beziehungen zwischen dem Rektor Justus Jonas und Luther angeknüpft wurden. Es existirt ein Brief Luthers, worin er ihm gratulirt, dass er aus dem sturmbewegten Meere der Juristerei in den Hafen der heiligen Schrift sich geflüchtet habe. Justus Jonas hielt nämlich bereits seit einiger Zeit auch biblische Vorlesungen.

Die entscheidende Wendung für ganz Erfurt, wie hauptsächlich für Jonas selbst, geschah im April 1521. Da zog Luther auf seiner Reise nach Worms in Erfurt ein. Die grossartigsten Vorkehrungen wurden getroffen, die ganze Universität zog ihm durch die überfüllten Strassen entgegen. Justus Jonas war Luther bis Weimar entgegengezogen. Er hatte ein besonderes Anliegen. Durch seinen Freund Mutianus war er nach Wittenberg empfohlen worden und über diese Berufung wollte Jonas mit Luther im Stillen reden. In diesen Erfurtertagen schlossen sich die beiden Männer so enge zusammen, dass Jonas sich entschloss, Luther nach Worms auf den berühmten Reichstag zu begleiten. Am 1. Mai ist er wieder in Erfurt und besorgt den Druck der Wormserreden Luthers. Inzwischen waren auch die Verhandlungen mit Wittenberg zu Ende

gekommen. Justus Jonas wird Propst, verzichtet aber auf die Lehrstelle des päpstlichen Rechts, das Luther vor dem Elstertor in Wittenberg verbrannt hatte. Dafür wird er Professor der Theologie, oder wie man es damals nannte. Doctor biblicus und zahlt jährlich 20 fl. an einen Rechtsdozenten, damit er für ihn lese. Das war dem Erasmus durchaus nicht gelegen; in einem langen Schreiben sucht er Justus Jonas vom völligen Anschluss an Luther zurückzuhalten und klagt über das stürmische Vorgehen Luthers. Vertrauen auf Papst und Kaiser werde weiter führen. Dieser Rat verfieng nicht. Justus Jonas stellte sich nun ganz auf Seite Luthers und übersetzte sogar seine Streitschriften gegen Erasmus über den freien Willen. Es war dies eine Glaubenstat, denn Ehre, Ansehen und ein ruhiges Leben wäre ihm an der Seite des Erasmus beschieden gewesen. Er aber achtete die Schmach Christi für grösseren Reichtum denn die Ehre der Humanisten.

Wir haben uns etwas ausführlicher bei dem werden des Reformators aufgehalten. Von innern Kämpfen, wie bei Luther, finden wir wenig Spuren, aber wir sehen auch bei ihm, wie es sich bei der Aneignung des vollen Evangeliums immer handelt um ein grosses entweder — oder, um eine durch lange Kämpfe erworbene Entscheidung und Opferwilligkeit.

So finden wir denn also Jonas als Probst, d. h. ersten Pfarrer und Professor in Wittenberg. Welch' wunderbare Fügung, dass Luther während seiner Verbannung auf der Wartburg einen solchen Stellvertreter hatte. Jonas predigte nun offen und frei gegen das Messopfer, Melanchthon half der Wirkung seiner Predigt mit 65 Thesen nach. Ja, nur allzustürmisch brach sich in Wittenberg die Reformation Bahn. Immer eifriger drang sein Kollege Carlstadt auf Abschaffung der Bilder, es begann das bekannte Bilderstürmen. Justus Jonas war nicht der Mann, hier Einhalt zu gebieten, denn seine Natur war nicht auf das warten angelegt. Da erschien auf den Ruf Melanchthons Luther von der Wartburg und predigte Masshalten. „Ich verwerfe die Bilder auch, aber durch das Wort; sie werden von selbst fallen, wenn man die Leute recht unterweiset". Justus Jonas erkannte mit Demut, dass er sich zu weit habe drängen lassen. Auch lernte er immer mehr einsehen, dass das gelingen nicht am tun und treiben der Menschen hange. In dieser Stimmung dichtete er das Lied: „Wenn Gott der Herr nicht bei uns hält." Ausserdem ist er Verfasser noch von fünf weitern Liedern.

Damit ist nun unser Justus Jonas in den Lebenshafen eingelaufen (er lebte 20 Jahre in Wittenberg) und wir wollen zur Unterbrechung den Mann in seiner Familie beobachten, wo er als Priester waltet und als Kreuzträger seinen eigenen Willen opfert. 1522 trat

er in die Ehe mit Katharina Falk, einer guten Freundin der Käthe Luthers. Beide Familien waren ein Herz und eine Seele, beide Häuser teilten Freud und Leid miteinander. In jähem Sturz brach das Glück dieser Ehe zusammen, die treue Gattin starb mit Hinterlassung von 7 Kindern (1542). Schon das nächste Jahr trat er wieder in die Ehe, Luther mahnte ihn, nicht zu eilen, aber die grosse Kinderschar und seine Vorwärtsnatur überwanden alle Scheu. Mit seiner zweiten Frau, von der wir nur den Vornamen wissen, war er 7 Jahre verheiratet. Sie starb 1549 über Tisch am Schlag. 1550 trat er zum dritten mal in die Ehe mit Margaretha Farnröderin, die ihn überlebte. Er hatte manches Hauskreuz zu tragen, besonders mit einem Sohne, der auf dem Blutgerüst starb.

25 Jahre durfte Jonas mit Luther zusammenleben und demütig ihm Schildknappendienste leisten, vorerst als Prediger, dann als Schriftsteller und besonders als geschickter Organisator.

Justus Jonas ist der Redner unter den Reformatoren, wie Matthesius ihn nennt, „der die Worte des Textes herrlich und deutlich aussprechen, erklären und zum Markt richten kann". Seine Predigten bleiben strenge beim Text und zeichnen sich durch grosse Klarheit und Durchsichtigkeit aus, wie auch durch herzgewinnendes Feuer. Besonders aber hatte er die Gabe des zu Markte richtens. Hiervon ein Beispiel aus seiner Predigt und Auslegung: Von den wunderbaren 40 Tagen. Da sagt er: Wenn unerfahrene und weltliche Menschen fragen, ob wir auch essen und trinken werden in jenem Leben, ob uns die Zeit auch lang wird dünken in jenem Leben, so ist das gleich, als ob ein klein Kindlein von 3, 4 Jahren seine frommen Eltern fragt: Lieber Vater, liebe Mutter, wenn ich gross bin und alsdann im Ehestand lebe, werde ich auch so schöne Tocken, Puppen und Schoossteinlein haben? Oder als wenn ein junger König und Fürst, welcher in seiner Kindheit hölzerne Stecken für Pferde braucht, spräche zu seinen Eltern: Herr Vater, wenn ich nun erwachsen und auch Fürst und regierender Herr dieses Landes sein werde, werde ich auch solche hölzerne Rosse und Hengste haben mit schön gemalten, vergoldeten Zäumen und Gebissen, wie ich jetzt habe? Dr. Luther sagt von ihm: Dr. Jonas hat alle Tugenden eines Predigers, allein dass er sich oft räuspere, das kann man dem guten Mann nicht zu gut halten.

Doch so hoch ihn seine Zeitgenossen als Prediger schätzten, das besondere Pfund liege doch nicht auf diesem Gebiete, sondern dass er in bescheidener Weise die Schriften Luthers und Melanchthons mit seiner gewandten Sprache teils ins deutsche teils ins lateinische übersetzte. Es können nicht weniger als 35 solche Übersetzungen aufgezählt werden. Dass ein so viel beschäftigter

und selbständiger Mann so viel Zeit darauf verwandte, das ist ein Beweis seiner demütigen Liebe, in welcher er nicht das seine suchte, sondern das, was des andern ist. Und wiederum freut uns das Zutrauen, das Luther seinem Freunde hiebei schenkte, indem er ihn aufforderte, bei den Übersetzungen in freiester Weise zu verfahren, da sie ja doch in ihren Gedanken vollständig übereinstimmten.

Doch trat Justus Jonas auch in eigenen Schriften auf; den ersten Anstoss hatte er von Dr. Martin bekommen. Der Bischof von Konstanz, Joh. Faber, hatte eine Schrift gegen die Priesterehe geschrieben. Luther selbst konnte sich nicht mit einer Entgegnung befassen und lud seinen getreuen Schildknappen zu diesem ersten Waffengange ein. Es gelang dem Dr. Justus vortrefflich.

Wir reden nun noch von Justus Jonas als Organisator. Zu allen wichtigen reformatorischen Verhandlungen wurde er von Luther und Melanchthon herbeigezogen. Dabei kamen ihm seine juristischen Studien sehr zu gut. Beide wussten seine praktische Geschäftskenntnis und seine feine Lebensklugheit hoch zu schätzen. So nahm er auch teil an dem Gespräch in Marburg 1526 über das heilige Abendmahl. Er schreibt darüber an Bucer, er möchte so gerne der Friedebringer sein. Er bedauert den Streit mit den Brüdern in Zürich aufs tiefste. „Oekolampad, Zwingli und dich haben wir stets als Brüder geliebt. Ich würde nicht anstehen all das meine und mich selbst dahin zu geben, wenn nur ein guter Friede zu Stande käme." Als die Verhandlungen scheiterten, da schrieb er an einige Augsburger Prediger: „Ich acht dafür, dass doch noch nicht zu verzweifeln ist an dieser Sache und dass wir bitten müssen, dass Christus, welcher mehr tun kann, als wir begehren und erdenken, diese Einigkeit zu Ende bringen möge." Es ist uns nicht möglich, all seine übrige Mitarbeit zu erwähnen, seine Teilnahme an dem Reichstag zu Augsburg, die Einführung der Reformation in Naumburg, Ordnung der Verhältnisse in Regensburg etc. Auf der Höhe seines Wirkens stand er, als er in Leipzig 1539 mit Luther einzog und für den erkrankten Freund die erste evangelische Predigt hielt, wobei deutsch gebetet und die Lieder Luthers gesungen wurden. Überall ist er als Organisator tätig, entwirft Kirchenordnungen, setzt Konsistorien ein, hält Kirchenvisitationen, deren Hauptsache nicht nur in einer Visitationsreise bestand, sondern darin, für die Pfarrstellen die richtigen Leute und das nötige Geld zu bekommen, wobei ihm seine juristischen Studien sehr zu gute kamen. So stand Justus Jonas den Reformatoren als Prediger, Übersetzer und Organisator zur Seite, wo man ihn gerade brauchte.

Wir wollen nun den Reformator noch in einen Kampf begleiten, den er allein auszufechten hatte, worin der Dr. theol. mit dem Schwerte des Geistes dem Kardinal Erzbischof und Kurfürsten Albrecht von Mainz eine Stadt abgewonnen, nämlich Halle. Seine Bürger waren evangelisch gesinnt, wurden aber hart bedrängt durch ihren geistlichen Fürsten. Da das öffentliche Predigen verboten war, wurde Privatgottesdienst in den Häusern abgehalten. Die Not

stieg aufs höchste. Luther tröstete die Bürgerschaft durch Briefe. Da erscheint plötzlich (wir wissen nicht von wem gerufen) Justus Jonas, der Wittenbergerprofessor. 1541 hält er nach kurzer Verständigung mit dem Rat am Charsonntag die erste evangelische Predigt. Trotz vielen Drohungen blieb er bis Pfingsten. Der Erzbischof musste die Stadt verlassen. Aus den par Wochen wurden 3 Jahre, während welchen die Wittenberger den Hallensern den Dr. Jonas geliehen hatten. Da aber forderten die Wittenberger ihren Probst und Professor zurück, die Hallenser wollten ihn nicht geben. Da vermittelte Luther bei dem Kurfürsten von Sachsen Joh. Friedrich, unter dessen Obhut Halle sich gestellt hatte. 1544 wurde Jonas Superintendent zu Halle und blieb Titularprofessor von Wittenberg. Gerne hätte er die Klöster aufgehoben, aber da hiess es für den raschen Dr. Jonas: Eile mit Weile.

Am 25. Januar 1546 besuchte ihn Luther mit seinen drei Söhnen. Er war auf dem Wege nach Eisleben, um den Bruderstreit unter den Grafen von Mansfeld zu schlichten. Da hat Luther seinem Freunde bei der Mahlzeit ein Glas verehrt mit dem Sinnspruch: Dat vitrum vitro Jonae vitrum ipse Lutherus, Ut fragili vitro similem se noscat uterque.

War es wohl eine Ahnung? Gerade drei Monate später stand Jonas am Sterbebette des grossen Mannes Gottes. Er war es, der noch zuletzt mit M. Cölius dem Sterbenden ins Ohr rief: „Allerliebster Vater! Ihr bekennet ja Christum, den Sohn Gottes, unsern Heiland und Erlöser?“, worauf Luther sein letztes Wort, ein vernehmliches Ja sprach. Am Morgen des 18. Februar berichtet Jonas in einem noch vorhandenen Schreiben umständlich an den Kurfürsten von Sachsen über Luthers Ende und als dessen Leiche am 19. Febr. in die Andreaskirche zu Eisleben gebracht worden, hielt er daselbst über I. Thessel. 4,13 – 18 eine Predigt, dass dieser Tod werde Kraft haben wider des Satans Reich.

Wir kommen nun zu den letzten zehn Lebensjahren unsers Reformators, die man betiteln könnte: Jonas auf der Flucht, eine um so schwerere Prüfung, wenn sie nicht, wie bei David, in die Jugend, sondern ins Alter fällt.

Eine tiefe, innige Sehnsucht nach dem hochverehrten Freunde und der Wiedervereinigung mit ihm durchzieht den Lebensabend unseres Jonas. Immer wieder schaut er rückwärts in die seligen Tage, die er an Luthers Seite verleben durfte. Der Held ist gefallen, der treue Gefährte ist wie ein entwurzelter Baum, der nicht wieder auf anderem Boden Wurzel schlagen kann.

Der Schmalkaldische Krieg brach aus und nahm kein gutes Ende. Es ist beachtenswert, dass das Reformationswerk vorwärts ging, solange nicht mit irdischen Waffen dafür gekämpft wurde, dass es aber stille stand, ja Abbruch erlitt, wo solche gebraucht wurden. Es war, als ob plötzlich ein unheilbringender Geist über die Evangelischen gekommen wäre. Dieser unheilbringende Geist war recht eigentlich personifizirt in dem evangelischen Herzog Moritz von

Sachsen, der zum Kaiser überging und in dessen Namen auch Halle besetzte. Dr. Jonas war nicht gut angeschrieben, er hatte das öffentliche Kirchengebet für den Kaiser unterlassen und in unglücklicher Weise den Kaiser an Stelle des Pilatus im Glaubensbekenntnis gesetzt. Das wurde ihm übel vermerkt. An sein Haus wurde ein Galgen gemalt, er selbst aber aus Halle verbannt. Mit seiner kranken Frau und 7 Kindern zieht er zur Nachtzeit in einem Bauernwagen auf Nebenwegen von dannen. In seiner Vaterstadt Nordhausen hält er sich vier Wochen lang in einem Gartenhäuschen verborgen. Da bekam er einen Ruf nach Hildesheim, um dort das Kirchenwesen in Ordnung zu bringen. Doch war er ohne Besoldung und litt viel unter den Nahrungssorgen. Der Kurfürst erlaubte ihm dann wieder, nach Halle zu kommen, „doch dass Jonas sich gleitlich und gebührlich halte". 1548 traf er in Halle ein. Aber er fand die Verhältnisse so verändert und so wenig Entgegenkommen bei dem Rate, dass ihm nicht einmal zu predigen erlaubt wurde. So sass er in seinem Pfarrhause und durfte nicht predigen, besorgte als Vorsteher der Hallenserkirche die laufenden Geschäfte, durfte aber seinen Namen nicht dazu geben. Kein Wunder, dass ihm der Gedanke kam, die „ungesalzenen Salzmacher" in Halle zu verlassen. Es war eine Erlösung für ihn, als er 1551 einen Ruf als Hofprediger nach Koburg bekam. Aber das Hofleben behagte ihm ganz und gar nicht und er folgte einem Ruf der evangelischen Gemeinde in Regensburg. Aber auch da wurde er nicht recht warm, schon im Jahr darauf begegnen wir ihm als Pfarrer und Superintendent der Koburgischen Kirche in Eisfeld. Er war schon so entkräftet, dass ihm die Verwaltung des Kirchengutes von 2 Ratsherren musste abgenommen werden. Hier ist er am 9. Oktober 1555 nach schweren Leiden heimgegangen. Was Luther am Anfang seiner Laufbahn an schweren Anfechtungen durchgemacht, das musste Dr. Jonas auf seinem Krankenlager durchkämpfen, aber er hat sich zum Frieden durchgerungen. Sein Lieblingsspruch war: „In meines Vaters Haus etc." Er entschlief mit den Worten: „Herr Jesu Christe, in deine Hände befehle ich mein Seelichen, du hast mich erlöset."

Dr. Jonas war kein Genius wie Luther. Er hat es auch anerkannt, dass Luther ein anderer sei als er. Aber wahrhaft erbaulich ist seine Bescheidenheit, mit welcher er ihm Handreichung bietet, gleichsam den Lückenbüsser macht und überall eintritt, wo kein anderer sich findet. Seine rasche, vielseitige Natur wurde gezügelt durch die Gnade und wir sehen auch hier wieder die merkwürdige Verschlungenheit der göttlichen Gnade und der menschlichen Pfade, wie sie uns auch in unserm eigenen Leben entgegentritt. Diesem Ineinander hat er selbst mit folgendem Reim Ausdruck gegeben, mit dem wir schliessen:

Justus ward ich getauft.
Jesus hat mich erkauft,
Jonas ward ich genannt,
Christus war mir bekannt,
Doctor war ich hier auf Erd,
Gott und Mensch hat mich verklärt.

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

Eine kritische Rundschau von *Dr. J. Kreyenbühl (Zürich).*

I.

Das gegenwärtige Verhältnis von Religion und Philosophie im Allgemeinen.

Das religiöse Leben der Gegenwart kennzeichnet sich einerseits durch Symptome des *Verfalls,* anderseits durch ernste und entschiedene Versuche religiöser *Reform.* Der Verfall trifft in den meisten Fällen nicht so fast die Substanz der Religion, als ihre kirchlich-geschichtliche Form und jene Substanz allerdings so weit, als sie mit der kirchlichen Form sich solidarisch gemacht hat. Unsere Zeit ist sehr unkirchlich gesinnt, aber hieraus folgt noch nicht ohne weiteres, dass sie auch unreligiös gesinnt sei.

So wenig die Mitglieder der grossen Kirchengemeinschaften deshalb schon als intensiv religiös gelten können, weil sie ihr religiöses Bedürfnis in dieser kirchlichen Form befriedigen, ebensowenig kann die wachsende Unzufriedenheit mit den Formen des kirchlichen Lebens ohne weiteres als Zeichen eines unreligiösen Sinnes ausgelegt werden. So sind z. B. die protestantischen Sekten aller Art der Landeskirche nicht freundlich gesinnt, aber gewiss nicht, weil sie *weniger religiös* sein wollten, als die Anhänger der Landeskirche, sondern im Gegenteil, weil die Landeskirche ihre wie sie glauben berechtigten *religiösen* Bedürfnisse nicht zu befriedigen vermag. So kann man ein sehr entschiedener Gegner der gesammten, rechtlich organisirten Kirche sein, ohne deshalb die Substanz des christlichen Glaubens und Lebens antasten zu wollen. Gewiss gibt es auch Gegner der Kirche in diesem letzten Sinne, Gegner, welche mit der Vernichtung der Kirche auch das religiöse Leben überhaupt vernichten zu können hoffen. Auch *Eduard von Hartmann* hat in seiner „Religion des Geistes“ (1882 S. 326 ff.) von einer „fortschreitenden Entkirchlichung des religiösen Lebens“ gesprochen und gemeint, die Menschheit nähere sich immer mehr dem Ideal einer kirchenlosen, allgemeinen Religiösität, in welcher es keiner besondern kirchlichen Religiösität mehr bedürfe, da das gesammte öffentliche Leben immer mehr religiösen oder ethischen

Charakter gewinne. Selbst ein so entschiedener Gegner der bestehenden kirchlichen Religionsformen denkt also durchaus nicht daran, mit den Kirchen nach dem Rezepte écrasez l'infame zu verfahren, sondern er glaubt nur, dass infolge der zunehmenden allgemeinen Religiösität des ganzen menschlichen Lebens eine besondere Anstalt zur Pflege des religiösen Lebens nicht mehr nötig sein werde. In dieser Ansicht ist ein richtiger Gedanke unrichtig ausgedrückt. Die allgemeine Durchdringung des politischen, sozialen, wissenschaftlichen Lebens, des gesammten öffentlichen Geistes, der gesammten humanen Kultur, mit religiösem Geiste, kann doch nur unter der Bedingung oder in der Weise stattfinden, dass der religiöse Geist nicht in der *absoluten Innerlichkeit oder Vereinzelung* religiöser Personen verharre, sondern in einer religiösen *Gemeinschaft* das unumgängliche Mittel schaffe, das öffentliche Leben in der von Hartmann beschriebenen Form umzugestalten. Die blosse religiöse Individualität, die persönliche Mystik, die religiöse Contemplation, Askese, selbst die philosophische Erkenntnis der Religion genügen noch lange nicht, um auf die Menschheit im Sinne einer „religiösen Weihe" einzuwirken. Der religiöse Geist *muss in einer religiösen Gemeinschaft das Organ schaffen,* durch welches allmälig die ganze Masse in Bewegung gebracht, Religion und Humanität miteinander verbunden werden. Sobald wir aber eine religiöse Gemeinschaft haben, so haben wir eben das, was die Kirche *ihrem Wesen* nach ist oder sein will. Richtig ist an der Ansicht Hartmanns nur dies, dass die *geschichtlich bestehenden, rechtlich organisirten Kirchen,* die papozäsaristisch-römische Kirche, die zäsaropapistisch-anatolische Kirche und die protestantische Staatskirche der Substanz des Christentums längst nicht mehr entsprechen und entweder verfallen oder umgestaltet werden müssen. Auf jeden Fall können aber die Kirchen nach den grossen und ausnahmslosen Gesetzen des geistigen Lebens nicht verfallen, ohne dass zu gleicher Zeit das Wesen, der Zweck, die Aufgabe jener Kirchen in einer andern Gestalt, welche man die *freie Kirche,* die *Kirche der Menschheit* oder wie immer nennen mag, zur Verwirklichung gelangt. Die „fortgehende Entkirchlichung des religiösen Lebens" wird die bestehenden Kirchen nicht *ohne Ersatz* beseitigen, sondern nur den *unzerstörbaren Grundgedanken der Kirche,* Weckung und Pflege des religiösen Geistes und die Durchdringung des gesammten Lebens durch denselben, in einer *neuen Form der Gemeinschaft* zum Ausdruck bringen. Aus diesem Grunde kann uns der „unkirchliche Sinn" der Gegenwart nicht erschrecken. Er bedeutet in den meisten Fällen die Tatsache, dass die bisherigen, kirchenrechtlich organisirten Kirchen als Überbleibsel des mittelalterlichen, jüdisch oder heidnisch verzerrten Christentums,

hinter der geistigen Kulturentwicklung unermesslich zurückgeblieben sind, dass die Kirche mit dieser Kultur nicht fortgeschritten und noch viel weniger als Leiterin an ihrer Spitze geblieben ist, dass die Religionsform der Kirchen den Fortschritten des staatlich-politischen, sozialen, wissenschaftlichen, sittlichen Lebens nicht mehr entspricht, dass ein geistig durchgebildeter Mensch in der kirchlichen Religionsform nicht mehr seine Befriedigung finden kann. Innerhalb der protestantischen Landeskirche ist dieser Verfall des kirchlichen Lebens offensichtlicher, rascher und entschiedener, als in den katholischen Kirchen, aber nicht, weil der Protestantismus weniger religiös oder christlich wäre, als die katholischen Kirchen, sondern im Gegenteil, weil das im Protestantismus noch lebendige Christentum nach einer abermaligen *Reform des kirchlichen Lebens* ringt und strebt, während die katholischen Kirchen sich in einer Uniformität und Stabilität des Glaubens, des Kultus und der Organisation verknöchert und so jede lebendige Fortbildung zu einer der Menschheit angemessenern Form der religiösen Gemeinschaft abgeschnitten haben. Wo aber hartnäckig eine fortschreitende Umbildung abgelehnt wird, da tritt der Verfall und der Tod in sein absolutes Recht. Mögen also die bestehenden kirchlichen Formen der Auflösung entgegengehen, dort rascher und vollständiger, hier langsamer und mit dem Scheine des Lebens, der Kraft und der Gesundheit umkleidet, die religiöse Substanz des Christentums wird von diesem Verwesungsprozesse so wenig berührt und geschädigt, dass gerade *sie* es ist, welche die alten Formen zersprengt, um ihren ewigen Gehalt, der für *alle* Zeit ist, auch *unserer* Zeit in einer ihr angemessenen und würdigen Gestalt zu bieten. Das ist der ursächliche Zusammenhang zwischen dem Verfall des kirchlichen Geistes und zwischen den Versuchen und Anfängen der religiösen Reform, von welchen im Eingang dieser Erörterung die Rede gewesen ist.

Wer nicht die bestehenden Kirchenformen mit ihrer dem Wesen des Christentums schlechthin widersprechenden kirchenrechtlichen Organisation für das Wesen des Christentums selbst ansieht oder wer nicht die Religion für eine von der Kultur zu überwindende Gestalt des menschlichen Geistes hält, der wird neben den unleugbaren Fortschritten der kirchlichen Zersetzung auch die hoffnungsvollen Anfänge einer *religiösen Neubildung* gewahren, welche das dunkle Bild des religiösen Lebens in der Gegenwart durch kräftige Lichter erhellen. In *erster* Linie steht hier das Bestreben der *Philosophie*, zu den Tatsachen des religiösen Lebens ein neues Verhältnis zu gewinnen, welches ebensoweit entfernt ist von der Unterordnung des menschlichen Geistes unter das kirchlich festgesetzte Dogma, als von der Unterordnung der Religion unter das Phantom

des absoluten Wissens, sich aber auch nicht zufrieden geben kann mit jenem berüchtigten Grundsatz von einer doppelten Wahrheit, einer religiösen und einer wissenschaftlichen, die wohl beide wahr sind und sich doch gleichgültig oder gar feindselig einander gegenüberstehen und gegenübergestellt werden. Alle diese Verhältnisse, in denen bis auf den heutigen Tag Glauben und Wissen zueinander gestanden haben und noch stehen, haben sich als unhaltbar erwiesen. Das *kirchliche Dogma*, nicht der Wahrheit und der Menschheit dienstbar, sondern den Interessen der Hierarchie, duldet nur eine Wissenschaft, die mit gebundener Marschroute einhergeht und sich zur kirchlichen Hoftheologie erniedrigt. Das *absolute Wissen* verkennt den eigenartigen, selbständigen Wert des religiösen Lebens und setzt an die Stelle der positiven Religion die philosophische Erkenntnis der Religion.

Glaube und Wissen endlich als *doppelte Wahrheit* zu behandeln, die einander fremd und beziehungslos gegenüberstehen sollen, widerspricht dem Wesen des Menschen und der Welt, in welcher alle Bestandteile zu einem Ganzen zusammenhängen, und ist in sich selbst absurd. Denn wofern Glaube und Wissen Wahrheit haben, gehören sie *innerlich* zusammen; hat aber eines von ihnen keine Wahrheit, so darf es nicht als solche behandelt, sondern muss beseitigt und aufgegeben werden. *Zwei Wahrheiten*, aber *beziehungslos*, im menschlichen Geiste bestehend, anzuerkennen, kann nur ein *unvernünftiger Glaube* und eine *irreligiöse Sophistik* — beides Anzeichen des philosophischen und religiösen Verfalls und dieser Verfall ist durchaus die Signatur der Gegenwart.

Nachdem die neuere, durch die Renaissance und Reformation vorbereitete *Philosophie* das Joch des kirchlichen Dogmas abgeschüttelt hatte, kam sie im Laufe der Entwicklung immer mehr dazu, mit der dogmatischen *Glaubensform* auch die *religiöse Substanz* des Dogmas aufzulösen und in sogenannte *Vernunftreligion* zu verwandeln. Wofern dieses Unternehmen mit einer persönlich aufrichtig religiösen Gesinnung verknüpft war, wie bei Fichte, Hegel, Schelling und anderen, so konnte indertat der Schein entstehen, als ob in jener Vernunft- oder philosophischen Religion die Einheit von Glauben und Wissen wirklich vollzogen wäre. Sobald aber diese persönlich religiöse Gesinnung wegfiel, da zeigte sich sofort, dass jene Einheit nicht eine *wissenschaftliche Synthese* von Glauben und Wissen, sondern blos ein *persönlicher Kompromiss* zwischen beiden gewesen war und dass dieser in dem Augenblicke aufgehoben werden musste, als die religiöse Gesinnung wegfiel, die ihn *allein* zustande gebracht hatte. An die Stelle des *Kompromisses* trat nun mit dem Wegfall der persönlich religiösen Gesinnung notwendig die *offene*

Feindschaft zwischen Glauben und Wissen; die Philosophie sah es als ihre Aufgabe an, mit Hülfe der Wissenschaft die Substanz des Glaubens selbst aufzuheben und Wissen und Glauben als gänzlich unvereinbare Gebiete zu erweisen. In der Durchführung dieses Verhältnisses von Glauben und Wissen liegt die Bedeutung des sogenannten Anthropologismus, welchen in Deutschland Feuerbach inaugurirt hat und der in der Gegenwart von dem sogenannten Positivismus, allerdings in verschiedenen Schattirungen, vertreten wird. Da die wissenschaftliche *Verknüpfung* von Glauben und Wissen in den spekulativen Systemen Fichtes, Hegels, Schellings und andern nur unvollständig gelungen war, Philosophie aber ihrer Natur nach unmöglich bei der Annahme einer *doppelten*, einander beziehungslos gegenüberstehenden Wahrheit sich beruhigen konnte und endlich das *mittelalterliche* Verhältnis der Unterordnung des Wissens unter den kirchlichen Glauben längst beseitigt war: so blieb der Philosophie vorderhand als letzter Ausweg nur die Folgerung des *Anthropologismus* übrig, welcher die Substanz aller Religion, die Realität der *göttlichen* Wirksamkeit im Menschen leugnete und Religion nur als eine blos und *rein menschliche* Zuständlichkeit gelten liess. Diese Ansicht zählt auch noch in unsern Tagen eine grosse Anhängerschaft; nicht nur Positivisten, Materialisten, Atheisten u. d. gl. bekennen sich zu ihr, sondern auch Metaphysiker, wie *Volkelt*, welche die übernatürliche Offenbarung leugnend, das Phantom einer sogenannten *Vernunftreligion* erneuern und dasselbe, ganz wie Hegel und Schelling, als Vollendung des positiven Christentums erklären (Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1892, Seite 143 ffg). Im weitern ist es die Ansicht aller derjenigen Kreise, welche mit der religiösen Weltanschauung überhaupt gebrochen haben, nicht weil sie für diesen Schritt *wissenschaftliche* Gründe hätten, sondern weil Religion aufgehört hat, für sie einen *persönlichen Lebenswert* zu bedeuten.

Während so die Philosophie nach ihrer Ablehnung der kirchlichen Glaubensform ihr Verhältnis zur religiösen Substanz abwechselnd im Sinne einer *erschlichenen Einheit* und einer *offenen Feindschaft* bestimmte — das Verhältnis der „doppelten Wahrheit" hatte nur in Jakobi und Herbart namhafte Vertreter — bildete sich gleichzeitig auf der Grundlage der kirchlichen Reformation die *protestantische Theologie* heraus, welche zur Substanz des christlichen Glaubens ein *inneres* und *positives* Verhältnis zu gewinnen suchte. Festhaltend an der Positivität des Christentums, an der Realität des religiösen Verhältnisses, an dem besondern eigenartigen Wert desselben, kam es den protestantischen Theologen wesentlich darauf an, den Glaubensinhalt unter Wahrung seines eigentümlichen Wertes

in der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis darzustellen. Die Geschichte dieser Bemühung ist die Geschichte der protestantischen Theologie. Aber so wenig es der Philosophie gelungen ist, zu einem innern, wahrhaften, positiven, in der Natur von Religion und Wissenschaft selbst liegenden Verhältnis von beiden zu gelangen, ebenso wenig hat es die protestantische Theologie zu einem *übereinstimmenden* Verhalten in dieser Angelegenheit gebracht oder ist es ihr gelungen, ein einziges Verhältnis zwischen Glaube und Wissen zum *alleinherrschenden* zu machen. Bald wurde *supranaturalistisch* der Glaubensinhalt so bestimmt, dass er eine wissenschaftliche Erkenntnis vollständig und in jedem Sinne von sich ausschloss und so nach dem Grundsatze Tertullians credibile est, quia ineptum est, die Unwissenschaftlichkeit zu einem Merkmal der Wahrheit des Glaubens gemacht; bald wurde — namentlich unter dem Einfluss der Philosophie — *rationalistisch* der Glaubensinhalt in irgendwelche rein natürliche oder vernünftige und wissenschaftliche Wahrheit umgedeutet und so der Irrtum der absoluten Philosophie auf theologischem Gebiete reproduzirt. Dann versuchte man zwischen beiden Extremen zu *vermitteln,* als ob jemals aus der Verbindung *zweier Irrtümer eine Wahrheit* entstehen könnte, während die *rechte Vermittlung* vielmehr darin bestehen musste, jene beiden Irrtümer gänzlich zu *beseitigen* und an ihrer Stelle ein durchaus *neues Verhältnis von Glauben und Wissen* zu setzen. Endlich, nachdem alle Vermittlungen fehlgeschlagen, griff man wieder zur ultimo ratio der mittelalterlichen Scholastik, indem man eine *doppelte Wahrheit* aufstellte, die Welt der religiösen Werte und die Welt der wissenschaftlich erkennbaren Tatsachen, jene ausschliesslich der Theologie vorbehielt, diese gütigst der minderwertigen Philosophie überliess. Mit dieser neusten Emanation protestantischer Theologie eines Kaftan, Herrmann u. s. w. hat die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen innerhalb der protestantischen Theologie vorläufig ihren Abschluss gefunden.

Wiederum, wie am Ausgange des Mittelalters, stehen wir also in der Gegenwart vor der bereits oben charakterisirten Widersinnigkeit, dass zwei besondere Wissenschaften, Philosophie und Theologie, den Anspruch erheben, dem Menschen die Erkenntnis der höchsten, allumfassenden Wahrheit zu vermitteln und dass doch gleichzeitig die *Philosophie* sowohl als speculative wie als anthropologistische die Theologie von sich ausschliesst, jene, indem sie behauptet, selbst die wahre Theologie zu sein, diese, indem sie die Substanz der Religion und damit den Inhalt der Theologie vernichtet, dass ferner die *Theologie* gerade die Hauptsache, die Substanz und den tiefsten Grund aller Erkenntnis, den höchsten und allumfassenden Welt-

Wert, der Philosophie entziehen und damit Philosophie und Wissenschaft überhaupt unmöglich machen will. So ist das, was die Menschen *einigen* sollte, die Wahrheit, der Inhalt und das Motiv eines *vollständigen Zwiespaltes* und eines Kampfes der Weltanschauungen auf Leben und Tod.

Der Einzelne kann sich zu diesem Zwiespalt der Weltanschauungen verschieden stellen. Es kann ihn ignoriren, weil ihm die Sache der Wahrheit überhaupt gleichgültig und er zufrieden ist, wenn ihm das tägliche Brot auf seinem Tische nicht ausgeht; oder er kann, wenn er ein einfacher Gläubiger ist, sich bei seinem Glauben beruhigen, ohne zu beachten, dass gerade dieser Glaube durch jenen Zwiespalt tagtäglich in Frage gestellt ist. Alles dies aber können die Vertreter der *Wissenschaft* nicht; denn es ist eine *Existenzfrage für die Wissenschaft,* ob jener Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion nnd Wissenschaft, zwischen Theologie und Philosophie fortdauern werde oder nicht. So lange er fortdauert, können weder Philosophie noch Theologie den Anspruch aufrecht halten, überhaupt noch Wissenschaft zu sein. Denn die *Philosophie* kann nicht sein, was sie seit jeher war und sein wollte; die wissenschaftliche Erkenntnis der Einheit und Ganzheit des Daseins, wenn ihre Erkenntnis auf die Vielheit und Partikularität der Einzeldinge eingeschränkt und der Grund, der Inhalt und das Ziel der einheitlichen und allumfassenden Weltentwicklung, das Absolute, ihrer Erkenntnis entzogen und einem blossen Gefühl oder einem von der Wissenschaft abgetrennten Glauben oder einem „unbestimmten Bewusstsein" reservirt ist. Ist aber einmal die Philosophie aufgehoben und die philosophische Gnosis in Agnostizismus verwandelt, die Metaphysik vernichtet und die philosophische Erkenntnis auf das Endliche und Relative eingeschränkt, woher will dann die *Theologie* die Mittel nehmen, sich als *Wissenschaft* zu vollziehen? Ist nicht anzunehmen, dass den Theologen eine besondere wissenschaftliche Erleuchtung und Offenbarung zu Teil werde, welche sie in Stand setzt, die Tatsachen des Glaubens wissenschaftlich zu erkennen und darzustellen, so haben sie offenbar mit der Verwerfung der Philosophie als Erkenntnis des Uebersinnlichen, Ueberweltlichen, Absoluten, *das einzige Organ einer theologischen Erkenntnis verworfen* und sind genötigt, sich auf die blosse Beschreibung der subjektiven Glaubenserfahrungen oder auf die geschichtliche Darstellung der Glaubensvorstellungen zurückzuziehen. Aber jene Erfahrungen und diese geschichtliche Entwicklung verbürgen noch lange nicht die *Wahrheit* des Glaubens und der Theologie, denn auch der Aberglaube wird erfahren und auch der Aberglaube hat seine Geschichte; auch der Unglaube ist Sache der Erfahrung und auch der Unglaube hat eine

Geschichte seiner „Dogmen“. Mit der Verwerfung der Philosophie als Erkenntnis der Einheit und Totalität des Daseins oder des Absoluten — denn in diesem allein ist die Einheit und Totalität des Daseins gegründet — verliert die Theologie jede Möglichkeit, sich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis der religiösen, insbesondere christlichen Glaubenstatsachen zu vollziehen; sie hat als Wissenschaft abgedankt und alle Bemühungen, sich ohne Philosophie als solche durchzusetzen, beweisen uns jeden Tag aufs neue, dass die Theologie das Prinzip und den Charakter als Wissenschaft der Religion verloren hat und nur als Beschreibung individuell-mystischer Zustände oder als Darstellung der geschichtlichen Wandlungen des religiösen und christlichen Glaubens oder endlich als pädagogisch-katechetische Mitteilung der kirchlichen Glaubenssätze an die Genossen einer kirchlichen Gemeinschaft weiter besteht.

Bereits sind denn auch innerhalb der protestantischen Theologie Stimmen laut geworden, welche den Zweifel ausgesprochen haben, ob Theologie noch als Wissenschaft gelten könne. Die Antwort auf diese Frage ist zwar bejahend ausgefallen, hat aber das gewichtigste Argument gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie, ihre bis jetzt durchweg erwiesene Unfähigkeit, *in der Substanz des religiösen, vor allem christlichen Glaubens selbst das Prinzip einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Weltwirklichkeit aufzuzeigen*, auf keine Weise zu entkräften vermocht. Man sehe doch nur einmal die Konfusion, mit welcher z. B. *Kaftan* (Wesen der christlichen Religion 1881) über das Verhältnis oder vielmehr Nicht-Verhältnis von Glaube und Wissenschaft, von Religion und Philosophie redet. Kaftan degradirt erst mit absoluter Willkür die Wissenschaft zum exakten Wissen von *Tatsachen*, „welche das Gesetz der wahren Urteile bilden und allein es bilden können“. Am vollkommensten sei daher die Wissenschaft, die auf *Nötigung der Sinne* beruht. Dass die Werte des geistigen Lebens *auch Tatsachen* sind, scheint Kaftan nicht zu wissen und ebensowenig, dass die Nötigung der Sinne höchstens zur *Wissenschaft der Natur*, aber nicht zur *Wissenschaft überhaupt* führt. Und wenn die höchste Potenz der Wissenschaft, das eigentliche Wissen, auf der Nötigung der Sinne ruht, was ist dann die Philosophie, welche das erkennt, erkennen will und erkennen muss, was über allen Sinnen liegt?

Offenbar ist dies keine eigentliche Wissenschaft mehr, sondern „Weisheit, d. h. Erkenntnis der Welt im Ganzen, welche der Wissenschaft gegenüber mit dem religiösen Glauben zusammengehört.“ Womit nun kein Mensch weiss, was Philosophie ist; denn *Glaube* ist sie nicht; dem Glauben ist ja die Wahrheit in der Offenbarung *gegeben*, die Philosophie dagegen hat die Wahrheit zu *suchen*.

Wissenschaft ist sie auch nicht, diese beruht auf der „Nötigung der Sinne". Philosophie ist also nach Kaftan weder eigentliches und strenges Wissen, noch Glaube, sondern ein hybrides Zwitterding, das freilich dies nicht in *Wirklichkeit* ist, sondern nur in der *Confusion* dessen existirt, der dieses Zwitterding aufgestellt hat.

Dem eigentlichen und strengen Wissen gegenüber stellt Kaftan den Glauben, der es mit *Werturteilen* zu tun habe und für den eine *Idee vom höchsten Gut* massgebend sei für seine Auffassung und Beurteilung des Ganzen, dessen Glied er ist. Vermöge dieser Werturteile könne sich auch niemand den geschichtlichen Einflüssen entziehen, unter denen der religiöse Glaube an diese Werte sich bindet.

Wie wenig mit dieser Bestimmung des Glaubens eine Absonderung von oder gar eine Entgegensetzung gegen das Gebiet des Wissens erreicht ist, liegt auf der Hand. Denn so gut auch die religiösen *Werte Tatsachen* sind, die freilich nicht mit den Fingern ergriffen und betastet werden können, aber darum, wie Kaftan hoffentlich zugeben wird, nicht weniger Tatsachen, ebenso sind die höchsten Tatsachen des menschlichen Wissens *Werte*, Güter oder Uebel; das höchste Urteil der Philosophie ist ein *Werturteil,* ist Axiologie; ihr höchster Inhalt, das kann Kaftan schon von Platon vernehmen, ist das *μέγιστον μάθημα*, die *Idee des höchsten Gutes.* Nicht blos der Glaube hat es mit Werten zu tun, sondern auch die Kunst, die Sittlichkeit und die Wissenschaft. Der Weltwert ist das oberste Prinzip der Weltentwicklung und insbesondere der gesamten Entwicklung des Geistes. Und darum beginnt und endet auch die Philosophie, wenn sie dies wahrhaft ist, in dem höchsten Werte der Welt, sie ist, wie es schon *Kant* vortrefflich gesagt hat, eine *Lehre vom höchsten Gute,* mit dem Bestreben, es darin zur Wissenschaft zu bringen.

Indertat ist Philosophie nie etwas anderes gewesen, als die höchste, einheitliche, wissenschaftliche Erkenntnis der Welt unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes und dadurch zugleich eine ethisch-praktische Mitarbeit an der Verwirklichung desselben und es widerspricht schlechterdings der Idee der Philosophie und ihrer Geschichte, ihr den Glauben als Auffassung von Werten entgegenzustellen, da sie doch selbst nichts anderes ist, war und sein wird, als eine höchste, einheitliche Auffassung und Darstellung der Werte.

Das scheint nun schliesslich auch Kaftan eingeleuchtet zu haben, denn nachdem er Glaube und Wissenschaft jedes in besondere Bette geleitet und es als gegenstandslos erklärt hatte, Resultate des wissenschaftlichen Welterkennens und christliche Glaubenssätze mit einander zu vergleichen (a. a. O. S. 195), beginnt er nun einzulenken, und *im Widerspruche* mit seiner *Entgegenstellung* von

Wissenschaft und Glaubenssätzen einen *Ausgleich* zwischen beiden zu versuchen. Kaftan begreift es schliesslich auch, „dass der Mensch *einer* ist und es auf die Dauer nie erträgt, mit seinem Urteil nach entgegengesetzten Seiten gezogen zu werden“ (a. a. O. S. 191). Was Kaftan soeben als *gegenstandslos* erklärt, macht er jetzt selbst zum *Gegenstand* seiner irenischen Tätigkeit.

Mit dem Ergebnis dieser Vereinigung verhält es sich nun so, dass Kaftan damit nicht nur den Grundgedanken seines Buches, die Scheidung des Wissens von Tatsachen und des Glaubens an Werte, aufhebt, sondern dass er damit auch die Theologie als *Wissenschaft* aufhebt und sie nur noch als *kirchliche Mythologie* oder Unwissenschaft bestehen lässt.

Der richtige Weg zu einem Ausgleich zwischen Glaube und Wissen, sagt Kaftan, besteht darin, dass das Wissen und die Wissenschaft dem obersten Zweck des Lebens untergeordnet sind, welchem wir als Christen in der Religion und durch den religiösen Glauben Einheit und Zusammenhang geben. Auch für die Wissenschaft sind Werturteile massgebend und die Wissenschaft kann sich dem christlichen Glauben unterordnen, ohne das geringste von ihren Rechten aufzugeben. Insbesondere soll die Philosophie die „richtige Idee vom höchsten Gut ausfindig machen, von welcher alles weitere ebenso gut abhängt, wie die Glaubenssätze von der für sie massgebenden Idee“ (a. a. O. S. 196). Eine solche Philosophie bietet dem Glauben die Möglichkeit, sich als Vernunftswahrheit auszuweisen, ohne sich einer fremden Norm unterzuordnen und ohne sein eigenes Prinzip, das der göttlichen Offenbarung aufzugeben (a. a. O. S. 197). Dieses Ziel ist erreichbar, das christlich überzeugten Männern stets vorgeschwebt hat: dass die Philosophie dazu geführt wird, die göttliche Offenbarung, wie sie in Christus gegeben, als die Bedingung ihrer eigenen Vollendung zu postuliren (a. a. O. S. 198). Eine solche Philosophie sei aber keine „metaphysische Spekulation“, sondern eine *geschichtsphilosophische* Spekulation, welche sich nicht auf dem Wissen von der Natur, sondern auf dem Wissen vom geschichtlichen Leben der Menschheit erhebt.

Dieser Ausgleich zwischen Glaube und Wissenschaft ist ebenso gut gemeint, als gerade vom Standpunkte des Verfassers aus undurchführbar.

Die Wissenschaft, heisst es, solle dem obersten Zwecke des Lebens sich unterordnen, der vom Christen in der *Religion* ergriffen wird. Aber wie kann Kaftan dies von einer Wissenschaft verlangen, von der er doch (S. 198) selbst sagt, sie könne unmöglich gedeihen, wenn man ihr ein anderes Gesetz auflege, als das der Wahrheit, als das der *nötigenden Tatsachen*, mit denen sie es jedesmal zu tun

hat. Wenn es nun für die Wissenschaft eine nötigende Tatsache ist, bei der *sinnlichen Erfahrung* stehen zu bleiben, welche nach Kaftan die vollkommenste Wissenschaft vermittelt, wie kann und soll dann von der Wissenschaft verlangt werden, dass sie sich dem obersten Lebenszwecke unterordne? Wenn die sinnlichen Tatsachen die Wissenschaft nötigen, den Glauben zu negiren, was will Kaftan dieser Wissenschaft *im Namen und als Vertreter der Wissenschaft* entgegenhalten? Wie kann er der Wissenschaft sagen, sie könne sich dem christlichen Glauben unterordnen, ohne das geringste von ihren Rechten aufzugeben, wenn nur Tatsachen, die auf der Nötigung der Sinne beruhen, für die Wissenschaft massgebend sind, wenn die eigentliche Wissenschaft im Prinzip unabhängig ist von der Stellung des wissenschaftlichen Subjekts in der *Geschichte,* wogegen niemand in seinen Werturteilen (dem religiösen Glauben) den *geschichtlichen Einflüssen* sich entziehen kann, unter denen er sich bildet. Es ist ja ganz offenbar, dass Kaftan damit keine innere Einheit und Übereinstimmung von Wissen und Glaube erzielt hat, sondern *lediglich eine den Prinzipien und Gesetzen der Wissenschaft widersprechende Unterwerfung der Wissenschaft unter die Autorität des Glaubens,* ganz ähnlich, wie im Mittelalter alle Wissenschaft sich der aller Wissenschaft und Philosophie widersprechenden Autorität des kirchlichen Dogmas äusserlich unterworfen hat und dadurch gewaltsam in den Dienst der Lüge und des Aberglaubens gepresst worden ist. Nachdem Kaftan die Wissenschaft *ihrem Wesen nach* vom Wesen des Glaubens *abgelöst* hat, kann es zwischen beiden keine *innere Einsicht* mehr geben, in welcher die *eine* Wahrheit wissenschaftlichen Glaubens und religiöser Wissenschaft sich manifestirt, sondern nur noch die *äusserliche Unterordnung* der glaubenslosen Wissenschaft unter den unwissenschaftlichen Glauben.

Die doppelte Wahrheit ist nicht überwunden, sondern nur aus dem Verhältnis der *Coordination* von Wissen und Glauben und der *Subordination* des Glaubens unter das Wissen in das Verhältnis einer der Wissenschaft wie dem Glauben widersprechenden *Subordination* des glaubenslosen Wissens unter den unwissenschaftlichen Glauben verwandelt.

Andererseits, wenn wirklich eine Philosophie zu stande kommt, welche die göttliche Offenbarung in Christus als die Bedingung ihrer eigenen Vollendung postulirt und nicht blos postulirt, sondern anerkennt und wenn diese Philosophie die richtige Idee vom höchsten Gute ausfindig macht, *was hat dann neben dieser Philosophie die Theologie noch ferner zu schaffen?* Diese Philosophie betreibt ja ihre Arbeit nicht für Leute im Mond, sondern für die Glieder der christlich-sittlichen

Gesellschaft und ihr höchster Zweck ist, „dass das Reich Gottes zu allen und in alle komme“ (a. a. O. S. 201). Wozu also noch Theologie, wozu Dogmatik, wozu eine theologische Fakultät, wozu eine spezifisch kirchliche Glaubenslehre u. s. w., wenn doch die Philosophie als geschichtsphilosophische Spekulation dazu kommt, die Wissenschaft vom höchsten Lebenszweck, von der richtigen Idee des höchsten Gutes, also wesentlich die Wissenschaft von der Verwirklichung des höchsten christlichen Lebenswertes, des Reiches Gottes, zu sein? Sieht denn Kaftan nicht ein, dass es keiner kirchlichen Theologie mehr bedarf, wenn die Philosophie dazu kommt, die Aufgabe zu lösen, welche der Theologie bis jetzt zu lösen nicht gelungen ist? Und dass er sich selbst als Theologe zum Schweigen verurteilt, wenn er der Philosophie das Recht und die Fähigkeit vindizirt, wissenschaftliche Erkenntnis des höchsten Welt- und Lebenswertes, des höchsten Gutes, zu sein? Und wenn Theologie neben einer solchen Philosophie existiren will, kann und wird sie dann etwas anderes sein, als was sie bisher war, bevor das von Kaftan geschilderte Ideal des Wissens, die „geschichtsphilosophische Spekulation“, erreicht war, nämlich eine mehr oder minder *wissenschaftliche ausstaffirte Mythologie?*

Indertat ist dies der letzte Eindruck, mit dem wir von Kaftan scheiden. Auf der einen Seite entwirft er uns das Ideal einer Vollendung der Philosophie durch den höchsten Lebenswert des christlichen Glaubens, also einer *philosophischen Gnosis*, und auf der andern Seite bekennt er sich als *Theologe* zu den Hauptpositionen *des kirchlich-mythologischen Christentums*, zum Glauben an die *Gottheit* Christi und an die geschichtliche Tatsache seiner *Auferstehung als zusammenfassenden Höhepunkt der Offenbarung Gottes in ihm* und endlich an die *heilige Schrift* als bleibende und normative Quelle der göttlichen Offenbarung.

Mit diesen Annahmen bricht Kaftan selbst den Stab über seinen Versuch, Einheit von Glaube und Wissen herzustellen, und über seinem gesamten Standpunkt als wissenschaftlicher Theolog und leistet einen neuen Beweis, dass die kirchliche Theologie aufgehört hat, Wissenschaft zu sein. Denn gerade diejenige Philosophie, welche durch den Inhalt der *christlichen Substanz* dazu kommt, sich als „geschichtsphilosophische Spekulation“, d. h. als philosophische Gnosis sich zu vollenden, wird und muss es als eine ihrer ersten und wesentlichsten Aufgaben ansehen, das *mythologische* Christentum mit seinen Hauptpositionen, dem trinitarischen, christologisch-soteriologischen und hierarchisch-fetischistischen Mythus vollständig und bis auf den letzten Rest aufzulösen. Und in dem Augenblicke, wo die philosophische Gnosis die Substanz des Christen-

tums in sich aufgenommen und die kirchliche Mythologie aufgelöst hat, *ist in ihr selbst die Theologie als Wissenschaft erschienen* und eine von ihr verschiedene Theologie kann es als *Wissenschaft* nicht mehr geben, sondern nur noch als *Pseudo-Gnosis* der kirchlichen Mythologie oder Dogmatik.

Was also — das ist das Schlussfacit des Buches von Kaftan — was in seinem Buche *Wissenschaft* ist, das steht als philosophische Gnosis in vollständigem Widerspruch mit dem, was für Kaftan *Glaube* ist, mit dem Glauben an die Hauptpositionen der kirchlichen Mythologie oder der kirchlichen Dogmatik. Weit entfernt, dass es Kaftan gelungen wäre, in der Substanz des christlichen Glaubens selbst das Prinzip einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt aufzuzeigen, widerspricht er mit seinem Glauben an die Hauptpositionen der kirchlichen Mythologie sowohl der Substanz des Christentums als der auf ihr ruhenden Philosophie und umgekehrt muss die Philosophie, gerade indem sie als Gnosis auf der christlichen Substanz ruht, die Annahme des kirchlichen Glaubens, wie sie Kaftan festhält, insbesondere auch die sogenannte „Auferstehung als zusammenfassender Höhepunkt der Offenbarung Gottes in Christus" als Superstition verwerfen, die dem Wesen und Geiste des Christentums, wie der philosophischen Welterkenntnis durchaus widerspricht. Es ist einer andern Stelle und Arbeit vorbehalten, diese Sätze einlässlich zu begründen. Hier galt es nur, an einem der neuesten Vertreter der Theologie zu konstatiren, dass die Theologie aufgehört hat, Wissenschaft des christlichen Glaubens zu sein, indem sie *entweder* durch die Anerkennung der mit der christlichen Substanz geeinten Philosophie *sich selbst überflüssig macht, oder* als kirchliche Mythologie sich mit der Wissenschaft *in Widerspruch setzt.* Nach beiden Seiten bedeutet das Buch Kaftans die Abdankung der protestantischen Dogmatik als Wissenschaft.

Dieser ganzen theologischen Entwicklung gegenüber, gleichviel, ob sie einen religiösen Glauben vertritt, welcher absolut supranaturalistisch der wissenschaftlichen Weltanschauung widerspricht oder dualistisch ohne innere Verbindung mit der Wissenschaft gelassen wird, muss die Philosophie, wie sie es stets getan hat, an ihrer Aufgabe festhalten, die *wissenschaftliche Erkenntnis der Einheit und Ganzheit alles Wirklichen* zu sein und sie muss im Namen und im Interesse der menschlichen Vollendung alles Wissens jeden Versuch zurückweisen, im Namen und angeblichen Interesse des Glaubens ihr die Lösung jener Aufgabe unmöglich zu machen. Die Wissenschaft und ihre Vollendung in der Philosophie ist eine wesentliche Bestimmung und Aufgabe des menschlichen Geistes und in irgend einem Grade hat jedes menschliche Wesen an der Arbeit

der Wissenschaft und an ihren Ergebnissen Anteil. Darum ist es unmöglich, dass die Religion, welche gerade die höchste Einheit und Totalität des menschlichen Geistes bedeutet, der Philosophie als der höchsten wissenschaftlichen Erkenntnis der Einheit und Totalität des Daseins widersprechen oder auch nur ihr fremd und äusserlich gegenüberstehen sollte. Es liegt niemals in einem wirklichen Interesse eines wirklichen religiösen Glaubens, Philosophie von sich abzulehnen oder sie an der Lösung ihrer Aufgabe zu hindern. Ein Glaube, der dies tut, beweist damit nur, dass er ein Irr- und Aberglaube, eine unhumane Form, eine der Bestimmung und der Entwicklung des menschlichen Geistes widersprechende Form des Glaubens ist. Niemals kann wirklicher Glaube, niemals kann Philosophie einen solchen Glauben anerkennen und gelten lassen, welcher Wissenschaft von sich ausschliesst oder ihr positiv widerspricht und eine Theologie, welche in irgend einer Form, sei es das credibile est quia ineptum est des Tertullian, sei es die Irrlehre von der doppelten Wahrheit, erneuert, hat sich damit selbst als Pseudowissenschaft gerichtet.

Wie nun aber die Werte und Aussagen des wirklich religiösen Glaubens niemals Wissenschaft und Philosophie von sich ausschliessen oder ihr widersprechen können, ebenso kann es auch niemals eine Forderung und ein Interesse wirklicher Wissenschaft und wirklicher Philosophie sein, die Werte und Aussagen des wirklichen Glaubens von sich auszuschliessen oder ihnen zu widersprechen. Wie nur der Aberglaube Wissenschaft aufhebt, so kann nur Unwissenschaft den Glauben aufheben. Wie die Wissenschaft, so ist auch Religion in irgend einer Form ein allgemeines Bedürfnis und eine ausnahmslose Gestalt des geistigen Lebens und es ist darum ganz unmöglich und widersinnig, dass zwei wesentliche Bedürfnisse und allgemeine Gestalten des geistigen Lebens unter einander nicht nur fremd sein, sondern sich selbst widersprechen und aufheben sollten. Nicht nur ist Religion und Glaube ein wesentlicher und wichtiger Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie die Philosophie der Religion beweist, sondern beide stimmen auch wesentlich darin überein, dass sie auf die Einheit und Totalität des Daseins sich beziehen, dass sie das ganze Dasein sub specie aeterni, unter dem Gesichtspunkte letzter Gründe und höchster Endzwecke betrachten und dass sie beide diese letzten Gründe und höchsten Endzwecke nicht durch irgendwelche menschliche Tätigkeit allererst hervorbringen, sondern sie als die *erste,* aller menschlichen Tätigkeit vorausliegende *Wirklichkeit,* als überdenkliche und übermenschliche Realität *anerkennen* müssen, dass mithin die letzten Gründe und Endzwecke des Daseins dem Menschen mit einer Gewissheit entgegentreten, die wohl durch

Wissenschaft *verifizirt* und *bestätigt,* aber nicht erst *erzeugt* werden kann. Eine solche Gewissheit aber heisst *Glaube* im religiösen Sinne des Wortes, fides divina, und der Grund eines solchen Glaubens kann nur die *Selbstoffenbarung* des letzten Grundes und höchsten Endzweckes der Welt sein. Alle Wissenschaft und alle Philosophie beruht in ihrem tiefsten Grunde auf einer *Selbstoffenbarung* des letzten Weltgrundes und höchsten Weltzweckes und die höchste Gewissheit der Wissenschaft und der Philosophie ist die von dieser Selbstoffenbarung der höchsten Wirklichkeit gewirkte Gewissheit des Glaubens. Selbstverständlich reden wir hier nicht von dieser oder jener kirchlichen Form des Glaubens, so dass uns, wie den von solchen Formen beherrschten Gläubigen, aller mögliche Inhalt des Glaubens mit jenem Glauben und jener Selbstoffenbarung zusammenfallen würde. Es ist hier zunächst und vorläufig lediglich von der ganz allgemeinen Tatsache die Rede, dass alle wissenschaftliche Erkenntniss mit dem Glauben an eine übermenschliche und überdenkliche Realität anheben muss, die als letzter Grund und höchster Endzweck des Daseins in der Welt selbst und damit auch im Geiste des Menschen sich offenbart. Diese An- und Hinnahme der Selbstoffenbarung des letzten Grundes und Zweckes der Welt, dieser Glaube an die absolute Realität, der keine andere vorausgeht und die von keiner andern abhängig ist, die insbesondere auch nicht von uns, unserer Tätigkeit, unserem Denken und Wissen u.s w. abhängig ist, diese voraussetzungslose Voraussetzung, der gar nichts, auch nicht unser Denken, vorausgesetzt werden darf noch kann, diese Gewissheit, ohne welche es kein Wissen, diese Realität, ohne welche es keine andere Realität gäbe, diese Tiefe, in der unser Geist seinen Anker wirft, diese absolute Notwendigkeit, an der alles Nichtsein und alles Anderssein und Andersdenken und Anderswollen zerschellt, diese Allmacht des Seins, dem wir Menschen nichts hinzufügen und von dem wir nichts hinwegnehmen können, dieser Ursprung der Natur und der geistigen Welt, der grundlos Grund aller Dinge ist, diese Einheit des Weltzwecks, in dem alle einzelnen Werte und Zwecke zur Einheit und Übereinstimmung gelenkt werden — dies alles und wie wir es sonst noch nennen mögen, ist der erste Anfang und der absolute Grund aller *wissenschaftlichen Erkenntnis* und im Wesen eins und dasselbe mit dem, was im *religiösen Glauben* als der absolute Grund dessen erfahren wird, was der Mensch als seinen höchsten Lebenswert betrachtet. Hier wie dort haben wir die Selbstoffenbarung einer *absoluten*, jeder tätigen Einwirkung des Menschen entzogenen *Macht,* welche als höchste Gewissheit des Glaubens niemals in menschliches Wissen aufzulösen ist und darum, sowie sie in das Wissen eintritt, in diesem den Zustand des „Sichver-

wunderns" erregt, das nach Platons und Aristoteles Ansicht der Anfang des Wissens ist, weil das Wissen in sich selbst keinen Grund dessen findet, was es weiss, sondern diesen Grund nur in dem finden kann, was über allem Wissen liegt, *im Glauben an das ungeheure Wunder*, das die höchste Gestalt der Selbstoffenbarung des absoluten Grundes und Zweckes aller Dinge ist.

Es ist also durchaus nicht so, wie der protestantische Dogmatiker *Lipsius* (Dogmatik S. 2 erste Aufl.) sagt, dass der Glaube genau dort anfange, wo das Wissen aufhört. Sondern, was wir den religiösen Glauben nennen, die Erfahrung des höchsten Lebenswertes oder des religiösen „Heiles", und was wir das höchste Wissen nennen, die Philosophie, diese haben ihre *gemeinsame Wurzel in der Mystik des absoluten Grundes und Zweckes der Welt* und ob wir nun religiös das Heil erfahren oder philosophisch die Wissenschaft der Einheit und Ganzheit der Welt zu verwirklichen trachten, niemals, nicht einen Augenblick, vermögen wir uns von jener gemeinsamen Wurzel des Universums, von der Mystik und dem Wunder dessen abzulösen, das in der Welt und in uns sein Wesen offenbart. Und so wenig die Offenbarung des Absoluten im Glauben eine Aufhebung und Auflösung desselben in Endlichkeiten ist, ebensowenig kann und darf jemals Wissenschaft glauben, auf ihrem Wege zur Auflösung und Aufhebung des Mysteriums und Wunders des Daseins gelangen zu können. Wie vielmehr die tiefste Stufe das Glaubens der Glaube an die Zauberei ist, in welcher das Absolute sich in einen sinnlich-natürlichen Gegenstand verwandelt hat, so ist die tiefste Stufe des Wissens die Meinung, in den Sinnen und in den Tätigkeiten des Vorstellens und Denkens die Wahrheit restlos auf- und abgefangen zu haben. Und wie der höchste Glaube in jenem Elemente der Gewissheit ruht, mit welcher das Wunder und Geheimnis des höchsten Heils den ganzen Menschen widerstandslos umfängt und emporzieht, so ist das höchste Wissen jene Gewissheit des wunderbaren und geheimnisvollen Weltgrundes und Weltzweckes, den wir nicht durch Abkehr in die Endlichkeiten und Relationen „der Dinge, sondern in der Rückkehr zu ihm erkennen und zu derjenigen Gestalt, da er in uns nicht in Bildern des vorübergegangenen, sondern in der gegenwärtigen Wirklichkeit seines Lebens ist. Glaube und Wissen sind also weder äusserlich von einander getrennt, noch sind sie miteinander unvereinbare Gegensätze. Beide beziehen sich durchaus auf das letzte Wunder und Mysterium des Daseins; in ihm leben und weben beide und keines kann jenes Wunder und Mysterium auflösen, ohne sich selbst aufzuheben. Der einzige Unterschied beider besteht darin, dass für den *Glauben* das Mysterium des letzten Weltgrundes und Weltzweckes in der Gestalt der

Erfahrung des individuellen, urbildlichen und ethisch-religiösen Heiles (des höchsten Gutes) das einheitliche und universale Lebensprinzip des Menschen ist, das *Wissen* und die Wissenschaft dagegen dasselbe Geheimnis in den Gestalten aufsucht und nachweist, welche jener höchste Wert in seinen fragmentarischen und partikularen Vermittlungen, in der Welt der abbildlichen Wirklichkeit angenommen hat. Wie aber der Glaube oder der Inhalt des persönlichen, ethisch-religiösen Heils nicht einen Augenblick losgetrennt werden kann von den Vermittlungen des natürlichen und allgemeinmenschlichen geistigen Lebens, und jede versuchte Loslösung den Glauben zum Aberglauben macht, so erreicht auch das Wissen weder seinen letzten Grund noch seine einheitliche Vollendung, noch den höchsten Grad der Gewissheit, wenn es sich von dem Inhalte des Glaubens, von der individuellen Lebendigkeit und Kraft des ethisch-religiösen Heiles ablöst und jede versuchte Loslösung führt die Philosophie zur toten Scholastik und zur Sophistik oder zur wertlosnichtigen Philosophie. Wissenschaft und Philosophie insbesondere kann also weder eine *Theologie* sein, die den Glaubensinhalt in irgend einer Weise den Vermittlungen und Verifikationen des gesamtmenschlichen Lebens und vor allem der Wissenschaft entzieht, noch eine *Philosophie,* welche das Weltgeheimnis in der Gestalt des individuellen, ethisch-religiösen Heiles aus ihrem Wörterbuche streicht. So lange diese beiden Formen der Unwissenschaft fortdauern und die Wissenschaft in ihrer wahren und höchsten Gestalt, die wahre Philosophie, ihre Wirklichkeit nicht gewonnen hat und so lange kann und darf der Versuch nicht aufgegeben werden, die Strömungen, die sich seit der Reformation auf's neue geschieden haben, die Tatsachen und Werte der religiösen Erfahrung und die Bestrebungen und Gestalten der wissenschaftlichen Welterkenntnis mit einander in der „vollkommen vereinheitlichten Erkenntnis" der *philosophischen Gnosis* zu vereinen.

John Stuart Mill's Essais über Religion.

Von K. Linder, Stein, Toggenburg, Kt. St. Gallen.

Den Gegenstand dieser Blätter bilden einige Abhandlungen aus dem Nachlasse eines Mannes, der, obwohl einer der bedeutendsten, einflussreichsten Repräsentanten und Wortführer der im heutigen Europa vorherrschenden philosophischen Gedankenströmung, doch in

gewissen Beziehungen eine ganz eigentümliche, fast isolierte Stellung eingenommen hat und noch einnimmt. Es ist der Schotte *John Stuart Mill*, rühmlich bekannt durch sein „System der deduktiven und induktiven Logik", das eines der Standart-works der von England und Frankreich ausgehenden empiristischen und sensualistischen Richtung in der Philosophie geworden ist, — aber nicht minder bekannt durch seine „Prinzipien der politischen Oekonomie" und auch heute noch — zumal jenseits des Kanals — von grossem Einfluss durch die populärste seiner Schriften, das Büchlein von der „Hörigkeit der Frau". — Nach seinem 1873 erfolgten Tode kamen einige merkwürdige Arbeiten von ihm zu Tage, zunächst seine „Autobiographie" und kurz darauf drei Essais, welche den Philosophen von einer andern Seite zeigten und weite Kreise überraschten. Es sind die drei Abhandlungen über „Natur", „Nützlichkeit der Religion" und „Theismus", die, obgleich in beträchtlich auseinander liegenden Zeiten geschrieben, doch erst 1874, unter dem Gesamttitel „Religion" vereinigt, im Buchhandel erschienen und sofort in mehrere Sprachen übersetzt wurden. Das eigentümliche und überraschende dieser posthumen Arbeiten besteht darin, dass ihr Verfasser, der als Logiker und Psycholog in den Bahnen *Locke's* und *Bentham's* wandelte und dessen Ethik durch das von ihm selbst in die philosophische Schulsprache eingeführte Wort „Utilitarianisme" gekennzeichnet ist, in seiner Gesamtauffassung von Gott, Mensch und Natur sich bis zu einem gewissen Grade als *modernen Platoniker* entpuppte, ohne jedoch die ganz empiristische Grundlage seines Denkens zu verleugnen. Was Mill früher nie getan, das tut er hier: er legt uns seine religionsphilosophischen und theologischen Gedanken dar. Manche derselben sind so charakteristisch für unsere Zeit, andere so originell und ausserhalb des modernen Gedankenzugs gelegen, dass es sich lohnen dürfte, sie mitzuteilen und zu den markantesten unter ihnen Stellung zu nehmen. Wir dürfen dies um so mehr, als es sich hier nicht um oberflächliche Äusserungen eines religiös blasierten Gelehrten handelt, sondern um wirkliche, wenn auch unvollendete Denkarbeit eines ganz *religionslos* erzogenen Mannes, dem doch die Fragen nach dem Ursprung, dem Werte und dem Ziele der Welt und unsres Lebens keine Ruhe gelassen haben.

Bevor wir auf den Inhalt der *Essais* eintreten, müssen wir etwas weiter ausgreifen und, soweit es für unsern Gegenstand von Belang ist, einen Blick auf den *Entwicklungsgang* des Philosophen werfen. Über diesen gibt er uns selbst sehr eingehend Rechenschaft in seiner angenehm und fesselnd geschriebenen *„Autobiographie"*; überhaupt aber deckt dieses Buch den Naturboden auf, aus welchem Mill's ganze Denkweise allmählig erwachsen ist.

I.

John Stuart Mill wurde im Jahre 1806 zu London geboren, wo sein Vater, der Philosoph und Nationalökonom *James Mill*, sich damals mit Schriftstellerei befasste. Was in der Biographie von vorneherein auffällt, ist der Umstand, dass der Sohn seiner Mutter nie erwähnt, während er doch sonst alles mitteilt, was von Bedeutung für seine geistige Entwicklung war. Sie scheint also durchaus keinen ihm bewussten Einfluss auf sein Gemüt und seinen Charakter ausgeübt zu haben. Umsomehr erzählt er uns von seinem Vater. Dieser hatte in *Edinburg* Theologie studirt, war aber mit dem Glauben seiner Kindheit und Kirche so gänzlich zerfallen, dass er nicht nur auf jede kirchliche Anstellung verzichtete, sondern auch bis an sein Ende einen unüberwindlichen Widerwillen gegen das Christentum, ja gegen alle Religion bewahrte*) und sich entschloss, seinen Sohn völlig religionslos zu erziehen. Nachdem er länger als ein Jahrzehnt seine Familie etwas kümmerlich mit literarischen Arbeiten durchgebracht hatte, erhielt der hochbegabte und unermüdlich tätige Mann die Stelle eines Sekretärs bei der ostindischen Compagnie in London, in der er bis an sein Ende (1836) verharrte. Er war ein streng sittlicher Charakter von hohem Pflichtgefühl, seine Weltanschauung aber vorwiegend düster. Als Freund und Anhänger *Jer. Benthams,* des Vaters der modernen, englischen Psychologie, schrieb Mill eine Reihe von psychologischen, nationalökonomischen und politischen Abhandlungen; als gründlichen Historiker und einsichtigen Politiker bewies er sich durch seine grosse „Geschichte von Britisch-Indien", die ihm den Vertrauensposten im „India-House" eintrug.

Die Erziehung nun, welche dieser Mann seinem ältesten Sohne John gab — wie später auch seinen übrigen Kindern — war eine ganz ungewöhnliche. Beim Lesen des betreffenden Abschnittes der

---

*) „Er betrachtete die Religion mit den Gefühlen, welche man nicht gegen ein blosses geistiges Trugbild, sondern gegen ein *moralisches* Übel hegt. In seinen Augen war sie der grösste *Feind* der Moral: erstlich, weil sie sich auf erkünstelte Tugenden stütze, auf den Glauben an Dogmen, auf andächtige Gefühle nnd Ceremonien, die in keiner Beziehung zum Wohl der Menschheit stehen, und diese als einen Ersatz für wahre Tugenden werte; vor allem aber, weil sie das Richtmass der Moral zu einem falschen mache, indem sie das Ziel derselben in die Erfüllung des Willens eines Wesens setze, das sie zwar mit allen Phrasen der Schmeichelei überhäufe, in nüchternem Ernste aber als in hohem Grade hassenswert schildere. — — — Das Non plus ultra des Hassenswerten sah er in dem verkörpert, was der Menschheit in dem sog. Glauben des *Christentums* vorgeführt wird." (Autobiographie von Dr. C. Kolb, S. 33f).—

Autobiographie könnten wir versucht sein, an ein gewagtes pädagogisches Experiment zu denken. Der Sohn selbst, der allezeit zwar nicht mit Liebe und Zärtlichkeit, wohl aber mit Erfurcht zu seinem väterlichen Lehrer emporsah, dachte anders hierüber und war überzeugt, dass bei der herkömmlichen Kindererziehung der vierte Teil unsres Lebens fast nutzlos zu verstreichen pflege. Indess spricht sein eigenes Beispiel trotz des äusserlich glänzenden Erfolges doch nicht zu Gunsten einer andern Praxis. — Seines Vaters Grundsatz war, keine Zeit zu verlieren, darnach handelte er bei der Bildung des Sohnes. „Ich kann mir nicht mehr denken" sagt dieser, „wann ich mit Erlernung des griechischen begann, ich soll damals drei Jahre alt gewesen sein". Mit acht Jahren hat er — die Dichter ausgenommen — von griechischen Klassikern schon mehr gelesen, als bei uns zur Maturität gefordert wird. Siebenjährig arbeitet er die sechs ersten platonischen Dialoge durch, unter ihnen den *Theätet,* sachlich wohl den schwierigsten von allen, doch bekennt er, dass er ihn nicht verstanden habe. Seine Nebenbeschäftigung bildet in diesem Alter hauptsächlich die Arithmetik. Mit dem achten Jahre beginnt er das Studium des Lateinischen — gleichzeitig mit seiner jüngern Schwester — und das der griechischen Dichter. Den Homer liest er ganz durch, Sophokles, Euripides und Aristophanes teilweise. Daneben her werden die mathematischen Übungen und die Lektüre griechischer Geschichtswerke fortgesetzt. — Von besonderer Wichtigkeit war ihm in dieser Zeit das Studium des Organon und der Analytiken des *Aristoteles.* Auch später noch schien ihm die Logik, zumal die Syllogistik, die nützlichste Nebenwissenschaft, um Denker heranzubilden*) So nährte er sich denn, wenn nicht ausschliesslich, doch vorwiegend an den Denkern, Rednern und Dichtern des Altertums, die ihm früh den Blick für ganz andere Zeiten eröffneten und ihn gewöhnten, in allen bestehenden Sitten, Gesetzen und Religionen geschichtlich Gewordenes und Vergängliches zu sehen. — Mit 13 Jahren erteilte ihm sein Vater, der eine aussergewöhnliche Lehrbegabung besessen haben muss, auf täglichen Spaziergängen einen vollständigen Kursus der *Nationalökonomie* und führte ihn damit ein in die Werke Adam Smith's und David

*) „Ich bin überzeugt, dass in der modernen Erziehung bei richtigem Gebrauch nichts so geeignet ist, exakte Denker heranzubilden, welche den Worten und Sätzen eine präzise Bedeutung beilegen, ohne sich durch verschwommene und zweideutige Ausdrücke irre machen zu lassen. Der gewöhnliche Einfluss der mathematischen Studien ist nichts dagegen, denn in den mathematischen Prozessen kommen keine von den wirklichen Schwierigkeiten einer korrekten Schlussfolgerung vor". (Autobiographie S. 16). Aus demselben Grunde empfiehlt er Jünglingen aufs wärmste das Studium von *Platos Dialogen* (Seite 18).

Ricardo's. Universitäten besuchte der Jüngling nie. Sein Vater und dessen Freunde Bentham und Ricardo blieben seine einzigen Lehrer.

Ist es zu verwundern, dass Mill bei dieser so einseitigen Verstandeserziehung und Ausbildung der nur intellektuellen Fähigkeiten zur blossen „Räsonnirmaschine" wurde? Beobachten, denken, unterscheiden, nach sachlichen Gründen handeln, dies allerdings lernte er in der Schule des Vaters vortrefflich, aber was wir im tiefern Sinne Gewissen, Persönlichkeit, Heiligtum des Herzens nennen, blieb ihm Jahrzehnte durch fremd. Der ausgezeichnete Logiker, der nüchterne Utilitarier zeigte sich frühzeitig. Fast bis in die Kindheit hinauf kann man die Bildung der Überzeugungen verfolgen, die er der Hauptsache nach sein ganzes Leben hindurch festhielt. Mit 17 Jahren bekleidete er nicht nur schon eine Stelle neben seinem Vater im „India-House", schrieb nicht nur Artikel in eine der liberalen Politik dienende Revue, sondern er hatte sich auch die Grundzüge jener Doktrin schon angeeignet, die er viel später in seinem System der Logik entwickeln sollte, und die sich etwa in den Satz zusammenfassen lässt: Alle unsere Vorstellungen, Gesetze und Eigenschaften, die moralischen, rechtlichen, logischen, ästhetischen und religiösen, sind aus vielen einfachen Elementen durch *Association* entstandene Gewebe, und all unser wirkliches Wissen beruht ausschliesslich auf Erfahrung und Induktion. Was er später, in einer Zeit der Krisis, innerlich erlebte und was er von ganz anders gearteten Freunden, wie von dem gediegenen Theologen *Maurice* und dem gewaltigen *Carlyle* lernte, suchte er irgendwie seinem einmal angenommenen Systeme einzuverleiben. Aber merkwürdig und immerhin eine stillschweigende Verurteilung seiner einseitigen Verstandeserziehung ist das Geständnis, das wir mit Bezug auf Carlyle in der Autobiographie lesen: „Ich traute mir kein kompetentes Urteil über Carlyle zu. Er war Dichter und ein Mann der Intuition, ich nicht. Als solcher sah er nicht nur lange vor mir viele Dinge, denen ich, wenn man mich darauf hinwies, mit meinen Beweisen nachhinkte, sondern es war mir auch höchst wahrscheinlich, dass er viele Dinge sehen konnte, zu denen ich nicht gelangte, auch wenn man mich darauf aufmerksam gemacht hatte."

Wichtiger jedoch als die wissenschaftliche wird für unsern Zweck die *religiöse* Entwicklung Mills sein, wenn man in dieser Beziehung bei ihm überhaupt von Entwicklung reden kann. Auch hier können wir uns überzeugen, wie tief der Geist des Vaters auf den Sohn einwirkte. „Ich wuchs auf," sagt er, „ohne irgend einen religiösen Glauben im gewöhnlichen Sinne des Wortes. So bin ich denn eines von den sehr wenigen Beispielen in England, die den

religiösen Glauben nicht etwa abgestreift, sondern gar nie gehabt haben, da ich in dem Zustand der Verneinung heranwuchs." — Sein Vater hatte nicht nur den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, sondern auch die Grundlagen der sogen. natürlichen Religion „von sich abgelehnt". Aber höchst eigentümlich ist, was ihn dazu bewog, so radikal mit *aller* religiösen und theologischen Tradition zu brechen. Nicht ein Anstoss des Verstandes an einzelnen Lehren der Offenbarung wars, sondern vielmehr ein *Gemütsgrund* bei dem anscheinend so kalten Verstandesmenschen. Er fand es unmöglich zu glauben, dass eine Welt so voll Übel wie die unsrige das Werk eines allmächtigen und zugleich allgütigen, gerechten und weisen Gottes sei. „Denke dir," pflegte er zum Sohne zu sagen, ein Wesen, das eine Hölle schaffen konnte und daneben bei seiner Allwissenheit, also mit vorbedachter Absicht, die grosse Mehrzahl der von ihm geschaffenen Menschen einer schrecklichen, endlosen Qual anheimgab!" — Aber was sein moralisches Gefühl an dem in Schottland herrschenden *Calvinismus* so sehr verabscheute, das machte er nicht minder auch gegen den in England weitverbreiteten *Deismus* und überhaupt gegen jede Lehre geltend, welche die Allmacht des Schöpfers zugleich mit seiner vollkommenen Güte behaupten will. Das menschliche Leben hielt er für „ein klägliches Ding"; den Urheber desselben anzubeten, seinen Willen als Richtschnur der Sittlichkeit zu verehren, schien ihm hassenswert und aller Moral ein Schlag ins Angesicht. „Viel mehr Wahrscheinlichkeit als die christliche Gottesidee," meinte er, „habe die *altparsische und manichäische Theorie* von einem guten und einem bösen Prinzip, die miteinander um die Oberhand ringen." Doch, da er auch hierüber nichts positives wissen konnte, blieb er bei einer Skepsis stehen, welche vom praktischen Atheismus nicht sehr entfernt war, und wandte sich ganz den Erfahrungswissenschaften, seinen Amtspflichten und der Erziehung seiner Kinder zu. Auch die Nähe des Todes brachte keine Veränderung in seinen religiösen Überzeugungen hervor. Er starb wie ein alter Stoiker, befriedigt von dem, was ihm für die Welt zu leisten vergönnt war, nur mit dem Bedauern, „dass ihm nicht eine längere Frist gestattet sei, um noch mehr zu wirken".

Diese Stellung des Vaters zu den Grundfragen unseres Daseins war von entscheidendem Einfluss auf den Sohn. Dieser blieb von ganz ähnlichen Gedanken, manichäischen wie skeptischen, beherrscht bis ans Ende. In jeder der drei Abhandlungen, die ich zu besprechen gedenke, auch in der letzten bedeutenden Arbeit noch, welche Mill geschrieben hat, werden uns diese Gedanken begegnen, wiewohl gemildert, umgrenzt, nach ihrem Werte sorgfältig abge-

wogen. Der Umstand, dass die grosse Masse der Menschen anders dachte und gesinnt war als sein Vater, störte den Sohn nicht im mindesten, ja, wie er selbst andeutet, ebenso wenig als es ihn beirrte, dass die Völker, von welchen Herodot erzählt, andere Sitten und Religionen hatten als die Jetztzeit. Diese einer bessern Sache und höherer Interessen würdige Unabhängigkeit des Denkens und Fühlens war also bei ihm die Frucht der historischen Studien seiner Kindheit.

Indes blieb die *Krisis* in diesem kalten Denkerleben nicht ganz aus. Im Alter von zwanzig Jahren wurde Mill für einige Zeit melancholisch und sentimental. Sein Vater, obwol selbst nicht ohne Gemüt, hatte die Kultur der persönlichen Gefühle in der Erziehung des Sohnes gänzlich hintan gesetzt. Er sah in der modernen Wertschätzung derselben nur eine „Abirrung von dem antiken Höhepunkt der Moral". Er ging darin so weit, dass er die Menschen fast nur nach ihren Handlungen, also nach ihrer sozialen Nützlichkeit oder Schädlichkeit beurteilte und nach der Moralität ihrer Absichten, Motive und Gefühle wenig fragte. Das Interesse am intellektuellen, sozialen und moralischen Fortschritt der *Menschheit* überwog bei ihm alles, und im Wohlergehen der Gattung, lehrte er den Sohn, solle und werde jeder einzelne sein ganzes Glück finden. Dieser aber sah sich in einer Zeit nervöser Erschlaffung, wie er sagt, — mit jenem „Blick der Schwermut", den Byron „der Wahrheit Seherglas" genannt hat — plötzlich vor die Frage gestellt: Gesetzt, dass alle deine Lebensziele verwirklicht wären, dass alle die Veränderungen in den Einrichtungen und in dem Geist der Menschen, denen du entgegensiehst, in diesem Augenblick vollständig durchgeführt werden könnten, *würdest* du froh und glücklich sein? Und eine ununterdrückbare Stimme in seinem Innern antwortete „Nein!" „Da sank mein Mut, und die ganze Grundlage, auf die ich mein Leben gebaut hatte, brach zusammen." — Wir sehen also hier, wenigstens für einige Zeit, etwas höheres durchbrechen — man möchte mit dem „Prediger" sagen: „Die Ewigkeit, die in des Menschen Herz gelegt ist" (Kohel. 3,11), das Geheimnis der in unergründliche Tiefen reichenden Persönlichkeit und die Erkenntnis, dass diese mit allen zeitlichen Herrlichkeiten und allen intellektuellen Fortschritten nicht berührt, geschweige denn gesättigt sei. — In dieser trüben Stimmung verbrachte Mill den Winter von 1826 auf 1827; seinem Vater, bei dem er kein Verständnis für seinen Zustand voraussetzen konnte, durfte er sich nicht anvertrauen. Eine Poesie *Marmontels* rührte ihn damals zu Tränen; daran merkte er, dass er doch „kein Stock oder Stein sei, sondern noch etwas von dem Stoffe in sich trage, aus dem alles Wertvolle im Charakter, jede Empfäng-

lichkeit für Glück hervorgeht". Er suchte nun Trost bei den Dichtern, zunächst in Lord *Byrons* Werken. Doch vergeblich: „Die Stimmung des Autors", sagt er, „hatte zu viel Ähnlichkeit mit meiner eigenen, sein Harold, sein Manfred trug dieselbe Last wie ich". Darauf nahm er seine Zuflucht zu *Wordsworth*. Der Idealismus im Anschauen der Wirklichkeit, die Schönheit und Gedankentiefe in den Naturschilderungen dieses philosophischen Dichters begeisterte und erhob ihn und bot die richtige Nahrung für sein durch den einseitig intellektuellen Bildungsgang zurückgedrängtes und verkümmertes Gemütsleben.

Hier blieb Mill stehen, die Melancholie verlor sich mit der Zeit wieder; in die *religiöse* Frage, die Frage nach dem lebendigen Gott, scheint er damals nicht tiefer eingedrungen zu sein. Doch ist es von Interesse, zu sehen, wie er die gemachten Erfahrungen und Beobachtungen in seinem System verwertete. Den Stoizismus seines Vaters zwar, seine Verachtung des innern Lebens vermochte er nicht mehr zu teilen, auf das Recht persönlichen Glückes konnte er nicht verzichten; jedoch meinte er, um es zu erreichen, müsse man seine Tätigkeit auf irgend etwas anderes richten, z. B. auf die Veredelung der Menschheit, ja sogar „auf irgend eine Kunst oder Beschäftigung, die nicht als Mittel, sondern um ihrer selbst willen nach einem idealen Ziele streben". — Wir finden die Synthese seiner innern Erlebnisse mit der ihm von Jugend auf „anerzogenen Denkweise" in den ethischen Schriften seines Mannesalters: über die „*Freiheit*", die „*Hörigkeit der Frau*" und „*das Nützlichkeitsprinzip*". Die beiden ersten durchzieht ein tiefes Gefühl von der *persönlichen Würde* jedes einzelnen Menschen. Dieses Gefühl hat Mill einerseits vor der radikalen Leugnung der menschlichen *Willensfreiheit* bewahrt, die er auf Grund seiner Associationspsychologie theoretisch doch kaum festhalten konnte, — andrerseits hat es ihn, wie wir noch sehen werden, besonders im Essai über „Natur" dazu geführt, die Welt nach Idealen zu beurteilen und die Leiden der Geschöpfe als Widerspruch gegen eine vollkommene Ordnung der Dinge zu empfinden. — In der Schrift über das Nützlichkeitsprinzip endlich sucht er zu begründen, dass auch für den Utilitarier das Gute um seiner selbst willen wünschens- und erstrebenswert sein müsse und der einzelne die Vollendung seines Daseins, das wahre Glück nur finden könne in der uneigennützigen Ausübung desjenigen Guten, das die Glückseligkeit anderer und im letzten Grunde die der ganzen Menschheit befördert. Diese Abhandlung enthält wohl die höchste Weisheit, welche der Utilitarismus als ethisches Prinzip zeitigen kann, ohne sich an dem Geheimnis des Unbedingten, dem kategorischen Imperativ Kants zu stossen. Aber hätte wohl ihr Ver-

fasser, so müssen wir uns fragen, dieses hohe Resultat jemals erreicht, ohne, ihm selbst unbewusst, vom Geiste des *Christentums* durchdrungen zu sein? — Doch genug. Mill *suchte* das neue Element mit seiner Associationsphilosophie zu vereinigen. Fortan war ihm neben der intellektuellen Bildung „die innerliche Kultur des Individuums", die Pflege der Gefühle von grosser Wichtigkeit, einer der Kardinalpunkte in seinem ethischen und philosophischen Glaubensbekenntnis. „Ich hörte auf, dem Ordnen der äussern Umstände und der Erziehung des Menschen zur Spekulation und Tätigkeit fast ausschliesslich Wichtigkeit beizulegen." Und diese Pflege der schönen und edeln Gefühle, zumal derer, die sich auf das ganze der Menschheit richten, ersetzte ihm grösstenteils die Religion, die er im Grunde nie hatte kennen lernen.

Wir übergehen alles weitere im Entwicklungsgange Mills: sein späteres Verhältnis zu *Aug. Comte* und zum französischen *Positivismus,* für dessen bedeutendsten Vertreter er in England galt und unter dessen Einfluss er den Essai über „Nützlichkeit der Religion" geschrieben hat; ebenso „die wertvollste Freundschaft in seinem Leben", wie er selbst die Beziehungen zu der bedeutenden Frau nennt, welche nach zwanzigjähriger Freundschaft seine Gattin wurde (Mrs. *Taylor*). Die Einflüsse, welche von *ihr* ausgingen, sind ohne wesentlichen Belang für unsern Gegenstand. — Die vorstehenden, seiner Autobiographie entnommenen Mitteilungen zeigen schon einige der Grundzüge seines religiösen Denkens im Zusammenhang mit dem seines Vaters, welche in den drei Abhandlungen über Religion nun weiter ausgeführt erscheinen.

Durchgehen wir so rasch als möglich den Inhalt dieser Essais, um zum Schlusse noch einige Hauptpunkte, welche für die Gegenwart von besonderm Interesse scheinen, etwas genauer ins Auge zu fassen.

II.

Die beiden ersten Essais über „Natur" und „Nützlichkeit der Religion" sind, wie die Herausgeberin mitteilt, in den Jahren zwischen 1850 und 1858 geschrieben worden, der letzte über „Theismus" dagegen erst zwischen 1868 und 1870. Noch kurz vor seinem Tode, so wird uns versichert, habe der Verfasser an die Veröffentlichung der ersten Arbeit gedacht. Wir schliessen daraus, dass er sich noch grösstenteils zu den darin ausgesprochenen Ansichten bekannte, wie er sie denn auch wirklich in der letzten Abhandlung teilweise wiederholt hat.*)

*) Ich zitiere die Essais im folgenden nach der deutschen Übersetzung von *E. Lehmann*, Verlag von Fr. Dunker, Berlin 1875.

In der ersten „*Natur*“ betitelt, geht Mill aus von dem in Altertum und Neuzeit viel angerufenen ethischen Grundsatz des „*Naturam sequi*“: dass wir der Natur folgen, sie im sittlichen Handeln nachahmen sollen. Dieses Moralprinzip, sagt er, sei einst der Einigungspunkt zwischen Stoikern und Epikuräern gewesen. Aus der antiken Philosophie sei dasselbe in die Rechtslehre übergegangen: das „jus naturale quod natura omnia animalia docuit“ sei das übertragene „Naturam sequi“ der philosophischen Ethik. Ähnlich verhalte es sich mit der deistischen Moral des 18. Jahrhunderts. *Rousseau* vor allen habe die Göttlichkeit der Natur proklamirt und ihre Gebote als höchste Regeln des Handelns hingestellt. Auch heute noch heisse „naturgemäss“ so viel wie „sittlich“, „der Natur zuwider“, „unnatürlich“ soviel wie „unsittlich“. — Der Untersuchung dieser Lehre, welche die Natur zum Prüfstein für Recht und Unrecht, Gut und Böse macht, ist dieser Essai hauptsächlich gewidmet. Zu diesem Zwecke fragt Mill: *was ist denn Natur?* und in welchem Sinne ist es zu verstehen, dass wir ihr folgen sollen?

Es gibt, so führt er aus, zwei Bedeutungen des Wortes Natur, welche den Schlüssel zu den meisten übrigen bilden. Unter Natur verstehen wir einmal das *Universum*, den Inbegriff der Kräfte und Erscheinungen aller Dinge und lebendigen Geschöpfe. Dies ist ja indertat eine Auffassung der Natur, wie sie von jeher bestanden hat im Altertum und in der Neuzeit. Hat nun die Aufforderung, der Natur zu folgen, *den* Sinn, dass wir dem Universum folgen und ihm gemäss handeln sollen? Dieser Aufforderung bedürfte es gar nicht, denn als Glieder dieses grossen Ganzen können wir gar nicht anders; ob wir nun Gift oder Nahrung zu uns nehmen, gut oder böse handeln, Verbrechen oder Tugend üben, so tun wir dies als Teile des Universums, im Gehorsam gegen Naturgesetze. — Was uns also gesagt werden müsste, ist nicht, *dass* wir den Naturkräften folgen sollen, sondern vielmehr, *welcher* Naturkräfte wir uns bedienen sollen zu unsrer Erhaltung. Menschliche Klugheit und intelligentes Handeln bestehen nämlich darin, auf Grund umfassender Kenntnis der Natur eine Auswahl unter ihren Kräften und Gesetzen zu treffen, der einen sich zu bedienen, um den andern uns schädlichen entgegen zu wirken. Dies wäre die Verwirklichung des Bacon'schen Grundsatzes: der Natur zu gehorchen, um sie zu beherrschen. Nur so hätte das naturam sequi einen Sinn. Aber auch dann noch ist richtiges *sittliches* Handeln etwas ganz anderes und viel höheres als *intelligentes* Handeln.

Setzen wir aber die zweite Bedeutung des Wortes ein: Natur soll nicht alles, nicht das Universum sein, sondern nur das, was ge-

schieht ohne Mitwirkung oder ohne freiwillige und absichtliche Mitwirkung des Menschen — also *die uns umgebende, organische und unorganische Schöpfung im Gegensatz zum Menschengeiste.* Ist nun etwa dies der Sinn des naturam sequi, dass wir dem spontanen Laufe der sich selbst überlassenen Naturdinge folgen sollen? Kann das die Regel sittlichen Handelns sein? So gefasst, antwortet Mill, wäre jene Maxime nicht nur nichtssagend, sondern geradezu absurd und höchst verwerflich, ja mit sich selbst im Widerspruch. Denn Zweck und Ziel unsres Handelns ist ja immerfort nicht die Natur nachzuahmen, sondern im Gegenteil sie zu *verändern,* zu *verbessern.* Graben, pflügen, bauen, Kleider tragen sind alles direkte Übertretungen des Grundsatzes, der Natur zu folgen. Zivilisation, Kunst, Geschicklichkeit gehen unaufhörlich darauf aus, die Natur einzudämmen, ihre schädlichen Einwirkungen zu paralysiren, zu überwinden.

Mit aller Kraft will Mill dem alten, von jeher alle Erfindungen und Fortschritte erschwerenden Vorurteile zu Leibe gehen, das immer noch in den Köpfen spucke, als ob die Dinge der Natur durchgehends Gottes Werke seien und darum tadellos, obgleich wir sie durch unsere Tätigkeit immer zu verändern suchen. Dieser uralten und doch immer inkonsequenten, gedankenlosen Naturverehrung gegenüber proklamirt er als feststehende Tatsache: „Die Ordnung der Natur ist, soweit der Mensch sie nicht modifizirt hat, eine derartige, wie kein Wesen, zu dessen Eigenschaften Gerechtigkeit und Wohlwollen gehören, sie mit der Absicht geschaffen haben würde, dass sie seinen vernünftigen Geschöpfen als Vorbild dienen solle." Dies gilt von der äussern uns umgebenden Natur, aber, wie wir nachher sehen werden, auch von der ursprünglichen Natur des Menschen selbst, seinen Trieben und Instinkten — und zwar so sehr, dass wir das eigentliche Wesen der Religion und unsere höchste Pflicht gerade darin erblicken müssen, uns selbst und die Welt, die Natur zu vervollkommnen. — In kurzen markigen Zügen schildert nun Mill die absolute *Rücksichtslosigkeit* der kosmischen Kräfte, die uns vielmehr ein Gefühl des Abscheus erwecken sollte, als dass sie uns zur Nachahmung dienen könnte. „Um es mit nackten Worten zu sagen: Fast alles, was den Menschen, wenn sie es einander tun, den Tod durch den Strang oder Gefängnis zuzieht, tut die Natur alle Tage." „Sie pfählt Menschen, zermalmt sie, wie wenn sie aufs Rad geflochten wären, wirft sie wilden Tieren zur Beute vor, verbrennt sie, steinigt sie wie die ersten christlichen Märtyrer, gibt sie dem Hungertod preis, lässt sie erfrieren, tötet sie durch das rasche oder langsame Gift ihrer Ausdünstungen und hat noch hundert andere scheussliche Todesarten in Reserve, wie sie die erfinderische Grausamkeit eines Nabis und Domitian nicht ärger

zu ersinnen vermocht hat. Alles das tut die Natur mit der hochmütigsten Missachtung alles Erbarmens und aller Gerechtigkeit, indem sie ihre Pfeile, und zwar unterschiedslos, auf die edelsten und besten, wie auf die schlechtesten und gemeinsten entsendet. Sie tötet diejenigen, von deren Leben das Wohlergehen eines ganzen Volkes, vielleicht die Aussichten der ganzen Menschheit auf Generationen hinaus abhängen, mit ebensowenig Bedenken, wie diejenigen, deren Tod eine Erlösung für sie selbst oder ein Segen für die ist, welche unter ihrem schädlichen Einflusse stehen". Endlich „alles, wogegen sich die Menschen als gegen ‚Unordnung' verwahren mit seinen Folgen, ist gerade ein Abbild der Wege der Natur. Anarchie und Schreckensherrschaft werden von einem Orkane und einer Pest an Ungerechtigkeit, an Tod und Verwüstung weit übertroffen". (Vgl. Essais, S. 24—26). — Wollte man aber allem Anschein des Gegenteils zum Trotze einwenden, dass alle die genannten Dinge dennoch gute weise Zwecke verfolgen, so müssten wir darauf bestehen, dass ein guter Zweck doch niemals schlechte Mittel heiligt, und der Lauf der Natur uns niemals ein der Nachahmung würdiges Vorbild werden kann. Entsteht in der Natur, wie im Menschenleben, oft Gutes aus Bösem, so hört letzteres doch nicht auf, böse und ein Verbrechen zu sein.

Ebensowenig wie die Barmherzigkeit findet Mill die *Gerechtigkeit* im Naturlaufe. Nein, im *schlimmsten* Sinne vielmehr erfülle sich hier das Wort Christi: „Wer da hat, dem wird gegeben werden, dass er die Fülle habe: wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, das er hat." Die Natur begünstigt den Starken, den Reichen, den Klugen; den Schwachen dagegen, den Armen und geistig Beschränkten drückt sie nieder und belastet ihn immer mehr mit physischen und sittlichen Gebrechen. — Behauptet man aber, der Schöpfer beabsichtige nicht das Glück, sondern die Tugend seiner Geschöpfe, ihre moralische Vervollkommnung durch Leiden und Lasten, so spricht dagegen schon der Zusammenhang des physischen und moralischen Übels, noch mehr aber der Umstand, dass die Natur durchaus nicht das Werkzeug einer die Tugend befördernden Gottheit zu sein scheint und das Menschenleben überhaupt nicht den Eindruck eines vollkommen moralischen Drama's macht. Wir finden im Gegenteil eine Masse von Menschen durch Geburt, Umstände, Schuld der Eltern — ohne eigene Schuld — mit jeglicher Art sittlicher Verderbnis behaftet.

So kommt denn Mill zu dem ungewöhnlichen, aber doch nicht neuen Resultate: wenn der angenommene Schöpfer der Welt wirklich alles *kann*, was er will, so will er, aus dem Bestand der Welt zu schliessen, offenbar das Elend. Allein *„die einzige sittlich zu-*

lässige Theorie der Schöpfung ist, dass das göttliche Prinzip die Gewalt des physischen oder sittlichen Bösen nicht sofort und gänzlich bezwingen, dass es die Menschheit nicht in eine Welt versetzen *konnte,* wo sie der Notwendigkeit eines unablässigen Kampfes mit den bösen Mächten überhoben gewesen wäre, sie aber fähig machen konnte und gemacht hat, den Kampf kräftig und mit zunehmendem Erfolge zu führen". — Dies hält Mill für die *einzig* vollberechtigte, mit der Macht der Tatsachen rechnende *religiöse* Erklärung der Naturordnung. Ihr gemäss würde die Pflicht des Menschen darin bestehen, *ein Helfer, Mitarbeiter und Bundesgenosse Gottes zu sein im Kampfe wider das Böse.* So sei denn wohl denkbar und glaubhaft, was einst *Plato* annahm, dass die Güte Gottes behindert und begrenzt sei durch die Zähigkeit des ihr entgegenstehenden Stoffes, und die Natur nicht erschaffen sei, um vom Menschen nachgeahmt, sondern von ihm durch beharrliche sittliche und kulturelle Tätigkeit verbessert zu werden. Aber an einen nicht nur allgütigen, sondern zugleich *allmächtigen* Schöpfer zu glauben, sei unmöglich für einen jeden, der auch nur die einfachsten Begriffe vom sittlich Guten und Bösen habe. Im Gegenteil haben die wahrhaft frommen und gottvertrauenden Menschen immer, wenn auch ihnen selbst vielleicht nicht klar bewusst, die Güte Gottes auf Kosten seiner Allmacht zu retten gesucht und sich darein ergeben, dass der Lenker ihres Lebens eben gerade diese und diese bestimmten Wege mit ihnen gehen *müsse,* um sie zu ihrem wahren besten zu führen.

So viel über das Wesen der uns umgebenden Natur. Allein die Freunde der Natur weisen auf einzelne Teile und Einrichtungen derselben hin, um ihren ethischen Grundsatz des naturam sequi zu rechtfertigen, auf das *Zweckvolle* nämlich und die *Ordnung* in ihr, besonders aber auf die tätigen *Triebe* und Instinkte der Menschen und anderer Lebewesen, welche den deutlichsten Beweis von dem Walten des Schöpfers liefern sollen. Den Gottesbeweis aus den Anzeichen eines Zweckes, eines Planes in der Welt lässt Mill gelten, wie wir bei der Besprechung des dritten Essai's noch sehen werden. Nicht so günstig urteilt er über die *ursprüngliche Natur,* die tätigen Triebe des *Menschen.* Das Rühmen derselben *auf Kosten der Vernunft,* der rechtmässigen Herrscherin, sei eine den alten Philosophen unbekannte, moderne, sentimentale Verirrung. Jeder unüberlegte Impuls empfange dadurch eine ganz unverdiente Würdigung und Sanktion. — Mill verkennt die Bedeutung kräftiger Triebe für den Charakter und das ganze menschliche Leben nicht. „Begierden und Triebe", sagt er uns in der Schrift über die „Freiheit", „sind ebensosehr ein Teil eines vollkommenen menschlichen Wesens als Überzeugungen und ihre zügelnde Gewalt". Bei starken Trieben ist

mehr Befähigung zum Bösen, aber sicherlich auch mehr Befähigung zum Guten. Auf ihrem Vorhandensein beruht die *Originalität*. Und „alle guten Dinge, die wir besitzen, sind eine Frucht der Originalität"; die Originalen, die Menschen, die mit starcken Trieben ausgerüstet sind und diese unter der Herrschaft eines guten, starken Willens halten, sind das Salz der Erde, „ohne sie würde das menschliche Leben einem stehenden Sumpfe gleichen". *) Wir müssen diese Wertschätzung der natürlichen Triebe und Instinkte im Auge behalten, um Mill nicht misszuverstehen. Denn im vorliegenden Essai lässt er eigentlich nur die andere Seite der Sache hervortreten und zwar in einer Stärke, welche leicht den Schein des Widerspruchs hervorruft. Er führt hier aus, wie doch fast jede achtungswerte Eigenschaft das Ergebnis nicht des Instinkts, sondern eines *Sieges* über den Instinkt sei; dass es in dem natürlichen Menschen fast nichts schätzenswertes gebe als *Fähigkeiten*, „eine ganze Welt von Möglichkeiten, welche alle zu ihrer Verwirklichung einer im eminenten Sinne künstlichen Disziplin bedürfen." „Kaum eine einzige gute, menschliche Charaktereigenschaft gibt es, welche nicht dem natürlichen Menschen, solange seine Gefühle unerzogen sind, entschieden widerstrebte." Er weist dies nach am Beispiel des Mutes, der Reinlichkeit, der zielbewussten Arbeitsamkeit, der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit, endlich der Sympathie oder Nächstenliebe, welche der stark entwickelten Selbstsucht des natürlichen Menschen gründlich zuwider sei. Die Keime zu diesen Tugenden liegen allerdings in der Menschennatur, aber das Unkraut, das ihnen den Boden streitig macht und sie ganz zu ersticken droht, besteht nicht blos aus Keimen, sondern ist „eine üppig wildwachsende Wucherpflanze", welche wir durch stetig fortgesetzte Selbsterziehung müssen auszurotten suchen. Auf diesem Wege der sittlichen Zucht allein wird es unter günstigen Umständen möglich sein, dass uns die der Natur entgegengesetzten Tugenden allmählig zur andern, zur „zweiten Natur" werden.

„So ist denn die Pflicht des Menschen in Bezug auf seine *eigene* Natur dieselbe wie in Bezug auf die Natur aller übrigen Dinge: *nicht ihr zu folgen, sondern sie zu verbessern.*"

Hiemit glaubt Mill die Bedeutungen des Wortes „Natur" durchaus nicht erschöpft zu haben; jedoch nur in einem einzigen Sinne findet er mit dem Prädikate „natürlich" eine wirklich lobenswerte Eigenschaft ausgedrückt: wenn es nämlich der Affektation jeglicher Art entgegengesetzt wird und so viel wie „*Aufrichtigkeit*", „sich geben, wie man ist" bedeutet. Im übrigen aber sind weitaus

*) Vergl. „Die Freiheit", übersetzt von Th. Gomperz, 1869, S. 61—69

die meisten Tugenden nicht weniger unnatürlich als die schändlichsten Laster; ja, sie fordern bei der grossen Mehrzahl der Menschen viel kräftigere Überwindung der Natur als irgendwelche lasterhaften Handlungen. Und so bleibt es denn bei dem Resultate, dass der Mensch weder seiner eigenen noch der ihn umgebenden Natur zu folgen hat, sondern vielmehr unausgesetzt bestrebt sein soll, sie zu verändern, zu verbessern, und sich damit als Bundesgenossen des nicht allmächtigen, aber allgütigen Gottes und Schöpfers im Kampfe wider das Böse zu erweisen.

So weit führt uns der Essai über „Natur". Der höchste Gedanke desselben tritt, wenn auch vom Verfasser in teilweise sehr gewundenen Ausdrücken formulirt, doch ziemlich klar hervor: Der Mensch, mit einem Ideale von Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit begabt, ist zum Kampfe gegen eine widerstrebende, feindliche Natur, zu ihrer Überwindung und Verbesserung bestimmt und dadurch im Bunde mit Gott, der persönlichen Idee des Guten. Dieser Gedanke kehrt auch in den folgenden Abhandlungen wieder, aber nicht mehr in derselben Stärke, mehr hypothetisch und mit skeptischen Erwägungen verbunden. Ohne hier auf die Bedeutung desselben einzutreten, wollen wir doch die Eigentümlichkeit dieses Standpunkts festhalten: es ist ein bald an *Plato*, bald an *Fichte* erinnernder *Idealismus* auf *empiristischem* Grund und Boden. Mill nimmt also die Welt tatsächlich doch nicht nur so, wie sie sich uns darbietet, sondern er beurteilt sie nach Grundsätzen, welche weit über sie hinausliegen; er beurteilt sie als eine sittliche Persönlichkeit, welche, im Boden dieser Natur emporgewachsen, dennoch ihr nicht angehört, sondern anderer Art und andern Wesens ist. Bei konsequenter Verfolgung der hier ausgesprochenen ethischen Gedanken und Gesichtspunkte wäre er zu noch höhern Resultaten gelangt. Verwundern muss man sich nur, dass er nicht wirklich dazu gelangt ist, vor allem zur Erfassung *desjenigen Bösen* in der menschlichen Natur und Persönlichkeit, dessen Dasein und Macht eine der Grundvoraussetzungen des Christentums bildet und der christlichen Botschaft von der Versöhnung und Erlösung. —

III.

Gehen wir über zum zweiten Essai, *„Die Nützlichkeit der Religion"* betitelt. Was haben wir im Sinne des Verfassers unter *Religion* zu verstehen? Es wird uns keine genaue Erklärung darüber gegeben, aus dem Zusammenhang aber erhellt deutlich genug,

dass wir zunächst nur an die allgemein angenommenen und uns von Kindheit auf eingeprägten Lehren von Gott, Unsterblichkeit, übersinnlicher Welt und Vergeltung im jenseitigen Leben zu denken haben.

Und nun die Nützlichkeit dieser sog. Religion, dieses so äusserlich verstandenen Glaubens an Gott und Jenseits! *Schelling* teilt in der Vorrede zu den nachgelassenen Schriften seines Freundes *H. Steffens* eine Äusserung *d'Alembert's* mit: „Ich hatte die gedruckte Dogmatik eines Genfer Theologen in Händen; da war das erste Kapitel überschrieben: von der *Notwendigkeit* einer Offenbarung; in der zweiten Ausgabe lautete die Aufschrift nur noch: von der *Nützlichkeit* einer Offenbarung; ich wette, in einer dritten Ausgabe wird der Titel nur noch sprechen von der *Bequemlichkeit* einer Offenbarung (de la commodité d'une révélation)." „Schade," fügt Schelling hinzu, „dass d'Alembert die Voraussagung nicht bis auf die 4. Ausgabe erstreckt hat, da hätte vermutlich die Aufschrift gelautet: von der *Unschädlichkeit* einer Offenbarung" (Vorrede pag. 18 f). *)

Womit hängt denn dieser Krebsgang zusammen? Mit dem Überhandnehmen des Zweifels, der Skepsis und des entschiedenen Unglaubens. Denn von der Nützlichkeit z. B. der christlichen Religion zu reden, fällt uns nicht ein, solange wir von der Wahrheit dieses herrlichen Evangeliums innerlich überzeugt sind. Vielen jedoch, denen der Glaube an Gott, den Allmächtigen und den Allweisen, den gerechten Vergelter, und an das ewige Leben gänzlich abhanden gekommen ist, scheint die Religion um des Volkes willen noch immer eine zu nützliche Sache, um sie leichthin aufzugeben. Und nicht nur den zahlreichen katholischen Freidenkern, welche jeweilen der Frohnleichnahmsprozession beiwohnen, ihre Töchter in Klöstern und ihre Söhne in klerikalen Colleges erziehen lassen, sondern auch höher gebildeten und edlern Geistern scheint es mit dem allgemeinen Besten unverträglich, ihren Unglauben öffentlich geltend zu machen und damit die Religion des Volkes zu untergraben. Von diesem Zustand innern Zwiespalts, in welchem sich viele unserer Zeitgenossen befinden, geht Mill aus. Er will in der vorliegenden Schrift untersuchen, „ob der Glaube an Religion, abgesehen von ihrer Wahrheit, wirklich unerlässlich für die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit sei, — ob der Nutzen des Glaubens innerlich und allgemein oder nur lokal, vorübergehend und in gewissem Sinne zufällig sei, — und ob die Wohltaten, welche er gewährt, nicht

*) J. G. Zimmermann schrieb 1756 einen Traktat über „die *Vorteile* des guten Gewissens"!

auf *anderm* Wege (*ohne* den sehr bedeutenden Beisatz von Übeln, mit welchen diese Wohltaten selbst in den besten Formen des Glaubens versetzt sind) erlangt werden könnten." Und hiebei will er, um ganz gerecht zu sein, die Religion nicht nach ihrem tatsächlichen, wie er sagt, unvollkommenen Bestande nehmen, sondern den Fall setzen, sie habe sich die beste, vollkommenste Moral angeeignet. Dies vorausgesetzt, bespricht er nun den Gegenstand nach seiner *sozialen* und nach seiner *individuellen* Seite. Was tut die Religion für die Gesellschaft und was tut sie für das Individuum? Wie viele Wohltaten erwachsen für soziale Interessen aus dem religiösen Glauben, und welchen Einfluss übt derselbe auf Verbesserung oder Veredelung der individuellen menschlichen Natur?

In der erstern Beziehung macht er auf den Umstand aufmerksam, dass von altersher die ganze Sittlichkeit, die Grundsätze der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte zur Domäne der Religion gemacht und unter ihre Obhut gestellt worden sind, sodass sich daraus ganz von selbst eine Verwechslung, Confundirung von Religion und Sittlichkeit ergeben habe. Und weil von Kindheit auf mit aller Macht der Autorität, der Erziehung und der öffentlichen Meinung die Lehren der Sittlichkeit *im Namen der Religion* verkündigt und eingeprägt worden, darum wird die Religion selbst für die soziale Macht gehalten, die sie doch nur von der Moral usurpiert hat oder welche vielmehr keiner von beiden, sondern viel wichtigern, weiter zurückliegenden Faktoren gehört. — Welches sind diese? Ihre Festigkeit und ihren Einfluss auf die grosse Masse der Menschen verdanken Sittlichkeit und Gottesglaube zunächst der Macht der *Autorität*. Mill definirt diese „als den Beweis, auf welchen hin die Masse der Menschen alles glaubt, wovon man ihnen sagt, dass man's wisse, ausser Tatsachen, von denen sie mit ihren eigenen Sinnen Kenntnis genommen haben." — Die zweite Macht, und eine fast grenzenlose, ist die der *Erziehung*, welche bisher immer im Dienste der Religion und der mit ihr verbundenen Moral gestanden und namentlich der erstern eine so tiefgehende Wirkungskraft auf die Gefühle verliehen hat. Wenn es nun Tatsache ist, dass z. B. die soziale Moral der Griechen von der Religion fast losgelöst war, dass besonders der Jahrhunderte andauernde Bestand der Institutionen *Lykurgs* lediglich ein Sieg der Erziehung war über die natürlichen Neigungen eines ganzen Volkes, wäre es denn, fragt Mill, nicht denkbar, dass ein die ganze *Menschheit* umfassendes System sozialer Pflichten ohne religiöse Grundlagen ebensolche Macht über die Gefühle und den Willen erlangte wie heutzutage die im Namen Gottes eingeprägten, unvollkommenen Sittengebote sie besitzen?

Fast ebenso gross ist endlich die Macht der *öffentlichen Meinung*. Diese ist das Milieu, dem sich die Menschen auch im Widerspruch mit ihrem persönlichen Gewissen immerfort anzupassen suchen, ohne das sie nicht zu leben vermögen. Ruhmsucht, Ehrgeiz oder auch nur achten auf die Meinung der Leute, trachten nach ihrer Gunst und Anerkennung, Furcht vor ihrem Urteil, ihrer Verachtung — alle diese Triebe, welche uns die Macht der öffentlichen Meinung immerfort beweisen, sind viel mächtiger und wirksamer als der Gottesglaube und die ganze religiöse Vergeltungslehre. „Wer den Gegenstand," sagt Mill, „gerecht und unparteiisch betrachtet, wird die Annahme berechtigt finden, dass jene grossen Wirkungen auf das menschliche Verhalten, welche gemeinhin direkt der Religion entnommenen Motiven zugeschrieben werden, meistens zu ihrer nächsten Quelle den Einfluss der öffentlichen Meinung haben. Die Religion ist mächtig gewesen nicht durch ihre innere Kraft, sondern weil sie jene gewaltigere Macht in Bewegung gesetzt hat". Er lässt es an Beispielen nicht fehlen zum Beweise, „dass Pflichterfüllung aus Religion, wenn sie nicht durch die öffentliche Meinung eingeschärft wird, kaum irgend eine Wirkung auf das Verhalten der Menschen übt." Er erinnert hiebei*) an die Verletzung der Pflichteide, an das Duell und an die öffentliche Unsittlichkeit der Männer — Dinge, aus welchen man sich, aller Moral und Religion zum Trotz, kein Gewissen macht, solange sie von der öffentlichen Meinung nicht streng verurteilt werden. — Auch von Verbrechen, zumal geheimen, wird die Religion mit ihrer Vergeltungslehre in vielen Fällen nicht zurückhalten, da in grossen Versuchungen der Gedanke an Strafen einer zukünftigen Welt auf die Gemüter der Durchschnittsmenschen nicht so kräftig einzuwirken pflegt wie die Furcht vor zeitlichen Strafen, und sie sich überdies, auch wenn sie sich schuldig fühlen, doch lieber an die göttliche Gnade halten, welche die Religion ja ebenso nachdrücklich verkündet wie die gerechte Vergeltung. „Ihre Zuversicht auf Gottes Gnade überwiegt ihre Furcht vor seinem Zorne." —

Wenn man nun dennoch der Religion eine hohe soziale Bedeutung beimessen will, nämlich als *Mittel, über die soziale Moral zu belehren* und sie den Gemütern einzuschärfen, mit der Begründung, dass die Menschen so hohe, ihrer Natur widerstrebende Sittengebote ohne übernatürliche Sanktion nicht anerkennen würden, —

*) Nach dem Vorgang *Benthams*, dessen Untersuchungen in dem pseudonym erschienen Buche „Analyse des Einflusses der Naturreligion auf das zeitliche Glück der Menschen" zusammengestellt, Mill neben manchen Äusserungen *Aug. Comte's* das meiste Licht über den vorliegenden Gegenstand zu verdanken bekennt.

so leugnet Mill die *historische* Berechtigung dieses Gesichtspunkts zwar nicht, kann aber auch nicht zugeben, dass dies so bleiben müsse. Die Sittenlehren Christi z. B. stehen zu sehr im Einklang mit dem Denken und Fühlen jedes guten Menschen, als dass sie zu bestehen und auf das Gewissen zu wirken aufhören sollten, wenn kein christlicher Glaube mehr vorhanden wäre; ja, er meint, sie werden noch kräftiger und reiner wirken, wenn einmal aller Schein übernatürlichen Ursprungs von ihnen entfernt worden sei. Denn „wo immer der Moral ein übernatürlicher Ursprung zugeschrieben wird, da wird sie stereotyp", während sie doch der Entwicklung und Fortbildung zu allen Zeiten bedürftig ist.

In Summa, der Glaube an das Übernatürliche ist für soziale Zwecke nicht notwendig — ausser etwa *indirekt*, in dem Falle nämlich, dass er für die *Vervollkommnung* des *Individuums*, des Einzelcharakters nicht entbehrt werden könnte. Dann freilich wäre er auch für das soziale Leben von hoher Bedeutung.

Diese seine Bedeutung für das Individuum bleibt also noch zu untersuchen. Fragen wir: was in der Natur des Menschen lehrt ihn nach einer Religion verlangen? welche Bedürfnisse des Gemüts befriedigt diese? was für Eigenschaften entwickelt sie?

Sehr richtig bemerkt Mill, dass auch bei den rohesten Gemütern, den wildesten Völkern die Götter keine Erfindung noch ein Produkt der Furcht seien, sondern der Glaube an sie auf etwas in der Natur Gegebenem beruhe. Die Vorstellung vom Dasein dieser Mächte geht den religiösen Gefühlen, wie Furcht, Verlangen und Hoffnung, voraus und bedingt diese, nicht umgekehrt. Was aber die *Fortdauer* der Religion auch in *gebildeten* Gemütern betrifft, so findet er eine genügende Erklärung für dieselbe „in der engen Begrenzung des menschlichen Wissens und der Unbegrenztheit unsres Verlangens nach Wissen". Das menschliche Dasein ist in Geheimnis gehüllt, die Sphäre unsrer Erfahrung ein kleines Eiland, drüber hinaus der Ozean des Unbekannten, des Geheimnisvollen, welches unsre Einbildungskraft reizt und uns mit Gefühlen der Ehrfurcht erfüllt. Wir finden uns in einer Unendlichkeit des Raumes und der Zeit und möchten etwas wissen über das Unbekannte um uns her und unsere eigene Zukunft. In dieses Dunkel hinein bedürfen wir idealer Vorstellungen, welche die *Phantasie* uns an die Hand gibt. Hier liegt der Ursprung der *Poesie* und der *Religion*. Sie wenden sich beide an dieselbe Seite des menschlichen Wesens, „befriedigen beide dasselbe Bedürfnis, das nach *idealen Vorstellungen*, welche grösser und schöner sind, als wir sie in der Prosa des menschlichen Lebens verwirklicht finden". Aber *im Unterschied von der Poesie*

ist die Religion „das Produkt der Sehnsucht, zu erfahren, ob diesen Vorstellungen der Einbildungskraft die Wirklichkeit in einer andern Welt als der unsrigen entspreche.“

Man beachte, dass mit diesen Sätzen die Fortdauer gerade der höchsten, der *christlichen* Religion „in gebildeten Gemütern“ nicht einmal berührt, geschweige denn erklärt ist. Die Lebenskraft der Religion wird erklärt aus ihren „idealen Vorstellungen“ und aus dem Troste, den sie für der Erde Mängel und Unvollkommenheiten bietet, oder mit *Herbert Spencer* aus dem unausrottbaren Gefühle der Ehrfurcht und der Anbetung, zu welchem die Allgegenwart von etwas, das unser Verstehen übersteigt und dennoch wirklich ist, das menschliche Gemüt immer wieder hinreisst. (Vgl. Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie, Th. I, Kg. II). Über eine Würdigung des intellektuellen und ästhetischen Momentes in der Religion reicht diese Philosophie nicht hinaus. Mill hat Ansätze zu einem bessern Verständnis, wir haben sie in seiner Anschauung vom Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen kennen gelernt und werden ihnen wieder begegnen, aber er hat diese Gedanken nicht weiter verfolgt. Wie viel tiefer, innerlicher, wenn auch immerhin einseitig, hat *Kant* das Wesen der christlichen Religion, die ja für uns allein in Betracht kommen kann, verstanden, wenn er uns gleich im ersten Abschnitt seiner „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ den Zustand des Zwiespalts und der Gebundenheit unsres „bessern Ichs“ aufdeckt, eine radikale, im letzten Grunde unbegreifliche Umwälzung, Revolution unsres Innern, eine Wiedergeburt fordert und dadurch zur Frage nach der Versöhnung und Rechtfertigung hinführt. Hier wird nicht das Verlangen nach Wissen oder nach Trost in den Mittelpunkt der Religionsphilosophie gestellt, sondern das *Gewissen*. Warum hat die Erfahrungsphilosophie unsrer Tage keinen Raum mehr für *die* Erfahrung, welche einst die Heroen der christlichen Religion, einen *Paulus, Augustinus* und *Luther* erschütterte, ihr ganzes Denken, Leben und Handeln durchdrang und bestimmte? Sind etwa die Gedanken an Sünde, Schuld und Versöhnung, an das, was die menschliche Persönlichkeit am tiefsten entwürdigt und wieder zu ihrer höchsten Würde erhebt, nur in vergangenen Geschlechtern oder in unsrer Zeit vorwiegend bei rohen, ungebildeten Gemütern zu finden?*)

In Anbetracht unsrer Beschränktheit und unsres Bedürfnisses nach idealen Vorstellungen bekennt also Mill, dass der Wert der Religion

*) Richtiger als Mill erfasst *Ed. v. Hartmann* die Grundfrage der christlichen Religion, obgleich ihn sein Pessimismus zu einer andern Einseitigkeit verleitet. Vgl. „Die Selbstzersetzung des Christentums“, 2. Aufl. 1874. S. 87.

für den Einzelnen in Vergangenheit und Gegenwart unbestreitbar sei. Aber, fragt er, ist es denn, um solche Ideale zu finden, notwendig, die Grenzen dieser unsrer Erfahrungswelt zu überschreiten? Sollte es nicht auch *Ideale der Diesseitigkeit* geben, welchen wir eben den Glauben, die Hoffnung, die Liebe und Begeisterung entgegenbringen könnten, die edle Gemüter für den Gegenstand der Religion, für unsichtbare, jenseitige Mächte in sich tragen? und sollten solche Ideale der Diesseitigkeit, unterstützt durch die Erziehung, nicht besser noch als die Jenseitigkeitsreligion unser sittliches Verhalten und unsern Charakter veredeln können? — Bei den alten Römern war der Glaube an die ewige Roma, die Hingabe ans Vaterland unvergleichlich viel kräftiger und wirksamer als z. B. der Glaube Israels an Jehova; wo es sich um dies höchste Gut handelte, da allein kannten sie keine Abschwächung der Pflicht, keinen Kompromis mit natürlichen Neigungen. Wenn nun schon vor Jahrtausenden die Menschen zu solchem Glauben ans Vaterland, zu solcher Aufopferung für dasselbe erzogen werden konnten, sollte es nicht möglich sein, dass mit dem Fortschreiten der Völker das Bewusstsein, einem viel grössern Ganzen, nämlich der *Menschheit* anzugehören, immer mächtiger in ihnen und in uns würde, und dass wir all unsere Sehnsucht, Hoffnung, Liebe und Hingabe, welche bisher Gott oder den Göttern gehörten, nun auf die Menschheit, ihr Glück und ihren Fortschritt übertrügen? Wir bedürften dann der Vorstellung eines Lohnes in einem immer nur problematischen Jenseits auch nicht mehr. Lohn genug wäre uns das erhebende Bewusstsein, im Sinne der Edelsten, der Heroen der Menschheit zu handeln und innerlich eins zu sein mit ihnen. Damit hätten wir indertat, was die Religion uns verleihen soll: „die starke, konzentrirte Richtung unsrer innern Regungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und welcher mit Recht über allen Gegenständen unsrer selbstsüchtigen Wünsche steht". Ja, Mill wagt es zu behaupten, dass diese *Religion der Humanität,* dieser Glaube an die Menschheit dasselbe zu leisten vermöge, wie die höchststehende aller supra-naturalistischen Religionen, das Christentum — und nicht nur dasselbe, sondern noch besseres. Denn erstlich werde die Religion der Humanität uneigennützig, ohne Lohnverheissung sein; zweitens und hauptsächlich aber werde sie nicht, wie die bisherigen übernatürlichen Religionen, an die Beschränktheit und positive Verkehrtheit unsrer geistigen Fähigkeiten zu appelliren brauchen, um Glauben zu finden. Sie wird keine Anbetung eines göttlichen Wesens als Ideal der Vollkommenheit mehr verlangen, das doch so unvollkommen und beschränkt ist wie der Urheber dieser unsrer Natur, auch keine Verehrung gigantischer Macht, die doch im Widerspruch steht mit unsern höchsten Ideen von Gerechtigkeit und Güte.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

Stärker noch als im ersten Essai spricht sich unser Autor hier wieder aus gegen die christliche Vorstellung von Gott als einem unendlichen zugleich allmächtigen und allgütigen Wesen. Natur und Geschichte protestiren gleichmässig gegen diese Lehre, und „für jemanden von geschultem Verstande gibt es kein anderes Mittel, um zu etwas dem ähnlichen zu gelangen, als Verfälschung und Verkehrung, sei es des Verstandes oder des Gewissens". — Nur *eine* Form des Glaubens an das Übernatürliche will er gelten lassen, nur *eine* Theorie über die Regierung des Universums scheint ihm zulässig und frei von geistigem Widerspruch sowohl als von moralischer Schiefe: „es ist die, welche, auf die Idee eines allmächtigen Schöpfers ein für allemal verzichtend, Natur und Leben nicht als den ausschliesslichen Ausdruck des sittlichen Charakters und des Endzwecks der Gottheit, sondern als das Produkt eines *Kampfes* zwischen einer auf Ausgleichung bedachten Güte und einem widerspenstigen Stoffe, wie es Plato glaubte, oder einem bösen Prinzipe nach der Lehre der Manichäer betrachtet." Ein tugendhafter Mensch erscheint bei dieser Theorie in dem erhabenen Lichte eines Mitarbeiters des Höchsten, eines Mitkämpfers in dem grossen Kampfe, in dem er sein kleines Teil . . . zu dem fortschreitend wachsenden Einflusse und dem endlich vollständigen Siege des Guten über das Böse beiträgt, auf welchen die Geschichte hinweist und welchen diese Lehre als von dem Wesen geplant lehrt, dem wir alle die wohlwollenden Einrichtungen, die wir in der Natur finden, verdanken". Einen positiven Beweis für diese Lehre gibt es zwar nicht, doch muss sie, wo sie angenommen wird, einen heilsamen, veredelnden Einfluss auf das Gemüt ausüben; und wenn sie auch keinen Ersatz bietet für die Religion der Humanität, kann sie doch *mit* dieser verbunden werden. *Einen* Vorteil jedenfalls hat dieser gereinigte Glaube an das Übernatürliche wie alle andern supranaturalistischen Religionen vor der blossen Religion der Humanität voraus, die Aussicht nämlich auf ein Leben nach dem Tode, eine *Hoffnung der Zukunft für jeden einzelnen Menschen.*

Wie gering aber Mill den Wert und Nutzen auch dieser Hoffnung anschlägt, beweisen die letzten Seiten seines Essais. Der gerühmte Vorteil der übernatürlichen Religionen reduzirt sich nämlich auf ein sehr populäres Minimum, das mit der christlichen Zukunftshoffnung herzlich wenig zu tun hat: einen wirklichen, durch nichts ersetzbaren Trost, sagt er, biete die Hoffnung auf Wiedervereinigung mit den Geliebten, die uns vorangegangen sind, — eine Hoffnung, „welcher, wenn sie auch durch nichts bewiesen sei, doch ebensowenig etwas in unserm Wissen oder unsrer Erfahrung widerspreche." Er vermutet überdies, dass die Menschheit bei zunehmender Verbesse-

rung ihrer Lage immer weniger Wert auf die Hoffnung einer jenseitigen Welt legen werde. Er scheint nichts zu wissen von dem Jenseitigkeitszuge, der selbst einen *Gottfried Keller* zu den schönen Worten hingerissen hat:

„Sie ist so kurz, die grüne Erdenzeit,
Unendlich aber, was den Geist bewegt.
S'muss wenig sein, was *ihr* im Busen hegt,
Da ihr so satt hier, so vergnüglich seid!"

Ja, er ist der Überzeugung, dass, wenn die Religion der Humanität so eifrig gepflegt würde wie die bisher geltenden Religionen, auch die Hoffnung auf das Fortleben der *Menschheit* und das *ideelle* Fortleben des einzelnen in ihr jede andre Hoffnung persönlicher Unsterblichkeit und himmlischen Lebens allmählig überwältigen und verdrängen würde, so sehr, dass der Gedanke an unsre ewige Existenz endlich zu einer uns bedrückenden Vorstellung werden müsste. — Wohl unter dem Einflusse persönlicher Erfahrungen ist Mill im letzten Jahrzehnt seines Lebens zu einer tiefern, gründlicheren Würdigung der Unsterblichkeitshoffnung gelangt, wie uns das „Endergebnis" der letzten und längsten Abhandlung zeigen wird, zu deren Inhaltsangabe wir übergehen. —

(Schluss folgt.)

Das Berner Taufbüchlein von 1528. [1])

Eine bibliographische Untersuchung von Ad. Fluri, Seminarlehrer in Muri (Bern).

Im Jahre 1841 veröffentlichte *Prof. C. Wyss* in Trechsels Beiträgen zur Geschichte der schweiz. reformirten Kirche I, 86—129 eine eingehende Beschreibung der ältern bernischen Kirchenagenden.

Nach seiner Auffassung wäre das *„Cancell | vnnd Agend büchly der kilchen zu Bärn"* [2]) vom 8. März 1529 in unmittelbarer Aus-

[1]) NB. Wenn wir zur Veröffentlichung unseres Aufsatzes die Gastfreundschaft der theologischen Zeitschrift in Anspruch nehmen, so geschieht dies, offen gestanden, nicht ganz ohne Nebenabsicht. Seit mehreren Jahren beschäftigt uns eine grössere Arbeit über die *Einführung der Buchdruckerkunst in Bern.* Zum einleitenden Abschnitt: *Die Beziehungen Berns zu den Buchdruckern Basels und Zürichs* (1480—1536) liesse sich am ehesten aus dem Kreise der Leser dieser Zeitschrift noch einiges ergänzen. Man wolle uns diese Indiskretion in Anbetracht der Schwierigkeiten sowohl in der Auffindung als in der Herbeischaffung des weit zerstreuten Materials zu gute halten. Für allfällige Beiträge würden wir sehr dankbar sein. — [2]) Titel der Ausgabe im bernischen Staatsarchiv, von der leider nur Bogen A und B vorhanden.

führung des Artikels VI der *„Gmein Reformation"* vom 7. Februar 1528 hergestellt worden und somit als erste Agende der Berner Kirche zu betrachten.

Der betreffende Artikel lautet: [1]) „So nun vss sölichem volgt, das die Sacramenten vnd ander ordnungen einer yetlicher versamlung vnd Kilchen, hinfür andrer gestalt, dann bisshar beschechen, müssen gehalten werden, Es sye *das nachtmal Christi Jesu zubegan, der Touff, bestätung der Ee, der Bann, versechung der krancken* etc. werden wir üwern pfarrern des alles **schriftlich bericht** zuschicken."

Dass aber dieser schriftliche Bericht — schriftlich im Gegensatz zu mündlich und nicht etwa zu gedruckt — keineswegs, wie Prof. C. Wyss es annahm, mit dem Kanzelbüchlein von 1529 identisch sein kann, geht aus folgenden Ratsbeschlüssen hervor:

1528, Februar 23: Die Boten söllen eim jeden Kilchspel und Pfarrer ein truckte Reformaz und *Toufbüchli* lassen, sich darnach wüssen ze richten.

1528, März 26: Das *Nachtmal des Herrn*, wie die Predicanten das gestellt, ist gevertiget.

1528, März 31: Farello die Reformatz, *Toufbüchly, Nachtmal des Herrn.*

1528, April 25: Gan Aelen ein *Ordnung des Toufs* und *Nachtmal des Herrn.* (s. Stürler I, 270; II 12, 14, 24).

Wir finden also hier zwei verschiedene von den Predikanten verfasste oder zusammengestellte Schriften erwähnt: ein *„Toufbüchli"*, das am 23. Februar 1528 bereits gedruckt war und ein *„Nachtmal des Herrn,* das am 26. März 1528 die obrigkeitliche Sanktion erhielt; beide betrachten wir als Vorläufer der offiziellen Agende von 1529.

Vom Taufbüchlein sagt Stürler, I, 270: „Aus den Acten des Staatsarchivs ist nicht ersichtlich, was der Inhalt des „Toufbüchli" gewesen. Auch Hallers Bibl. der Schweiz. Gesch. gibt keine Auskunft über diese im Drucke erschienene Schrift." Nun aber befindet sich unter den von Herrn Staatarchivar Türler im Jahre 1889 defekten Bücherdeckeln enthobenen ältern Drucksachen ein ziemlich umfangreiches Bruchstück eines solchen „Toufbüchli", das uns ermöglicht, die von Stürler offen gelassene Frage zu beantworten.

[1]) Wir citieren nach dem gedruckten Exemplar der Berner Stadtbibliothek. Das Manuscript, welches Froschauer zum Druck übergeben worden war, ist noch erhalten, nämlich in Band 77 der sog. Unnützen Papiere des bernischen Staatsarchivs.

Stürler gibt in seinen Urkunden zur Geschichte der bernerischen Kirchenreform I, pag. 258 den Text einer spätern Abschrift (Mandatenbuch No. I, pag. 1), welcher am Schlusse unseres Artikels folgende Variante hat: „werden wir üwern Pfarrern dess alles *berichtlich Schriften* zuschicken".

Wir geben zunächst eine Beschreibung dieses Fragments und bemerken, dass das vollständige Exemplar 8 unpaginirte Oktavblätter zählte; es war demnach 1 Druckbogen stark. Die uns erhalten gebliebene Hälfte wurde nebst anderer „Makulatur" zur Ausfütterung der Deckel eines Foliobandes verwendet;[1]) dies erklärt auch die Aufeinanderfolge der erhaltenen Blätter 2, 3, 6, 7. Es fehlen also 1, 4, 5 und 8; da aber Blatt 7b, resp. Seite 14 oberhalb der Mitte mit „Anno M. D. XXVIII" schliesst und auch keine Custode hat, so wird Blatt 8 = pag. 15 und 16 leer gewesen sein. Der Text zählte somit 15, genauer $14^1/_2$ Seiten. Blatt 6a, dessen Druck nicht unterbrochen ist, hat 26 Zeilen auf $12 \times 6^1/_2$ cm².

Unser „Toufbüchli" enthält indessen nicht blos die *Taufformel*; dieselbe nimmt nur den dritten Teil des Büchleins in Anspruch. Auf pag. 6 lesen wir: „*Wie man die bezogne Ee | offenlich vor der Kilchen bestätet.*" Die fehlenden Seiten 7, 8, 9 und 10 werden den Schluss der Trauungsformel und den Anfang eines *Gebets*, das mit Seite 11 schliesst, enthalten haben; die 12. beginnt mit: „*Nach der Predig, ist yeman die wuchen verscheyden, verkündet | man jn vff den Sontag, vff | söliche Form.*" Auf Seite 13 ist eine kurze Bitte „*Am end der predig, nach der Offnen schuld*", und mit einer Notiz über die Eintragung der Namen „der getoufften kinden" und deren „die die Ee beziehend" schliesst das Taufbüchlein.

Ob das andere Büchlein, das „*Nachtmal des Herrn*", die zwei übrigen im Reformationsedikt vom 7. Februar 1528 in Aussicht gestellten Ordnungen über „*Bann* und *Versechung der Kranken*" enthalten hat, können wir nicht festsetzen. Wir möchten es wenigstens in Bezug auf den Bann bezweifeln. (cf. Frickart: Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im Kanton Bern, Aarau 1846, pag. 113.) Es ist uns nicht bekannt, ob Exemplare des Abendmahlbüchleins erhalten geblieben sind; sehr wahrscheinlich aber ist das „von den Predikanten gestellte" Formular unverändert in die Agende von 1529 aufgenommen worden. Schon Prof. C. Wyss hat auf die Erklärung des Sakraments, die als Schreiben der „diener des worts zu Bern" vorausgeht, aufmerksam gemacht (p. 89), und wirklich trägt sie ganz den Charakter des Ursprünglichen an sich.

Unsere Untersuchung erstreckt sich indessen bloss auf das Taufbüchlein. Die Frage, die wir uns nun stellen, ist die nach der *Möglichkeit, den fehlenden Text zu ergänzen.* Da die offizielle Ausgabe von 1529 keine Anhaltspunkte hierzu bot, so waren wir auf die ältern Liturgien Basels und Zürichs angewiesen. Mit verdankens-

[1]) Der Karton wurde ursprünglich durch zusammenkleben von gewöhnlichem Papier hergestellt.

werter Bereitwilligkeit wurde uns von den Tit. Bibliothekvorständen in Bern, Basel und Zürich das erforderliche Material zur Verfügung gestellt. [1])

Eine Vergleichung mit der „*Form und Gstalt wie | der kinder tauff, des Her ren Nachtmal, vnd der Kran- cken heymsuchung, yetz zu | Basel von etliche Pre | dicanten gehalten*". Die warheyt bleybt | ewig . M. D. XXVI." [2]) ergab ebenfalls ein negatives Resultat.

Nach manchen Irrgängen und Umwegen gelang es uns schliesslich, Dank der unermüdlichen Zuvorkommenheit von Herrn Prof. Dr. E. Egli in Zürich, den Zusammenhang des bernischen Taufbüchleins mit einer zürcherischen Kirchenordnung festzustellen. Es stimmen nämlich die oben angeführten Überschriften überein mit den 4 ersten Stücken der „*Ordnung der Chri- stenlichenn Kilchenn zu | Zürich.*

Kinder zetouffen.
Die Ee zebestäten.
Die Predig anzefahen vnd zu enden.
Gedächtnus der abgestorbnen.
Das Nachtmal Christi zu | begon.
Getruckt zu Zürich durch Christoffel Froschouer."

Ohne Jahrzahl; 24 unpaginirte Blätter in 4°; letzte Signatur F iij. [3])

Der in grossen, kräftigen Lettern hergestellte Druck [4]) — eine Seite (13×8,5 cm²) zählt blos 16 Zeilen — ist gewiss eine zweckentsprechende Ausstattung einer Liturgie. Dass auch im Berner-Büchlein diese Lettern, zwar bloss als Titelschriften wiederkehren und hier und dort die nämlichen Holzschnitt-Initialen verwendet wurden, ist in Anbetracht der später noch zu besprechenden Übereinstimmung des Inhalts ein ziemlich sicherer Beweis, dass Froschauer der Drucker des „Berner Taufbüchli" war.

* * *

Wir legen nun einstweilen unser Bernerbüchlein beiseite und erlauben uns, den Rahmen unserer Darstellung zu erweitern, indem

---

[1]) Exemplare der ältern Agenden sind äusserst selten; es wäre daher sehr zu begrüssen, wenn sie durch *Neudrucke* abermals vervielfältigt würden. So ist es uns bis zur Stunde noch nicht gelungen, von den *acht* Ausgaben der bernischen Kanzelbüchlein im XVI. S., mit Ausnahme des Fragments von 1529. auch nur 1 Exemplar zu Gesichte zu bekommen. Ähnlich verhält es sich mit den Katechismen aus diesem Zeitraum. von denen alle Berner Drucke spurlos verschwunden zu sein scheinen. — [2]) 31 Bl.. kl. 8°. Sign. Ay — Dv. Basel. Universitätsbibliothek und Zürich, Stadtbibliothek Gal. 5,340. — [3]) Exemplar auf der Zürcher Kantonsbibliothek. — [4]) Von Leo Jud sagt sein Sohn, er habe zur deutschen Bibelausgabe „Froschauerum darzu vermögen, dass er einen grossen Buchstaben güssen liess, *damit alle alten Priester und Leyen die lychtlich ohne Spiegel läsen möchtind*". Misc. Tig. III, 39.

wir namentlich im Interesse der Übersicht eine gedrängte *Zusammenstellung der ersten Zürcher Liturgien* folgen lassen. [1]) Es ist indessen nur ein Versuch, und wir bedauern, dass gerade in bibliographischer Richtung wir noch manches einer genauern Nachforschung überlassen müssen.

Im Jahre 1523 erschien zu Wittenberg „*das tauffbuchlin verdeutscht durch Mart. Luther*", eine Übersetzung der in der katholischen Kirche üblichen Taufformel. „Und habe darumb solchs (wie bisher zu Latein geschehen) verteutscht, anzufahen auf Deutsch zu täufen, damit die Pathen und Beistehende destomehr zum Glauben und ernstlicher Andacht gereitzt werden, und die Priester, so da täufen, destomehr Fleiss umb der Zuhörer willen, haben müssen . . Ich hab aber noch nichts Sonderliches wollen verändern im Toufbuchlin, wiewol ichs leiden möcht, es wäre besser gerüst; denn es auch unfleissige Meistere gehabt hat, die der Taufe Herrlichkeit nicht gnugsam bewogen. Aber die schwachen Gewissen zu scheuen, lass ichs fast so bleiben, dass sie nicht klagen, ich wolle eine neue Taufe einsetzen." (Martinus Luther allen christlichen Lesern). [2])

Im nämlichen Jahr gab auch *Leo Jud* in Zürich, der zur Lichtmess 1523 die Stelle eines Pfarrers zu St. Peter angetreten hatte, eine Übersetzung der lateinischen Taufliturgie heraus — ebenfalls mit Beihaltung der römischen Ceremonien, in Rücksicht auf die „schwach gleubigen".

So haben beide Büchlein einen fast gleichlautenden Inhalt, nur dass „Leo mehr von dem Papistischen Saurteig retranchiret als Lutherus", wie sich der Herausgeber der Miscell. Tigur. III, 139 NB. ausdrückt.

Da Luthers Schriftchen schon zu Pfingsten 1523 in Zwickau nachgedruckt worden ist, so wird die erste Ausgabe spätestens im Frühling desselben Jahres erschienen sein. Für die Datierung desjenigen Leo Juds finden wir folgenden Anhaltspunkt in Bullinger's Reformationsgeschichte: (Bd. I, pag. 162) „Vnd ward ein form zu touffen gestellt in Tütscher sprach, vnd vff Laurenty den 10. Augusti, mit verwunderung vnd wolgefallen viler lüthen, zum ersten toufft, zum Grossenmünster. Vnd was das kind Vlrychen Aberlis". Somit wird Luthers Büchlein etwas älter sein als das von Leo Jud, und insofern wäre es denkbar, dass Leo Jud durch dessen Erscheinen zu seinem Werklein mit angeregt worden wäre; doch ist für diese Annahme ein wirklicher Anhalt nicht vorhanden.

[1]) Wir benutzten hauptsächlich: *J. R. Wolfensberger:* „Die Zürcher Gebete in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (Zürich 1868), eine Büchlein, das uns durch seine sorgfältigen Quellenangaben ein trefflicher Wegweiser geworden ist. — [2]) Erlanger Ausgabe der Werke Luthers, Bd. 22.

Ursprünglich scheint das Zürcher Taufbüchlein bloss in Abschriften vervielfältigt worden zu sein. Nun geschah es, dass „vil Priester, die sölich büchlin gesehen hand," begehrten, „in iren pfarrhen sölichs ouch zu bruchen" und baten *„den trucker, das zu truken"*. Diese ohne Wissen und Willen des Verfassers im Druck erschienene Ausgabe ist von den Bibliographen nicht verzeichnet worden; unsere Angaben sind der Vorrede entnommen, die Leo Jud zu der von ihm selbst besorgten Ausgabe geschrieben hat „allen frommen zu einer warnung; dann vil sind so blöd oder torecht, das sy etliche ding, so man den blöden und schwach gleubigen nachlosst ein zyt lang, als den jungen kinderen milchspys, bis das sy erstarken vnd in Christo erwachsen, für vollkumen vnd gantz gut annemen, ja handhaben und beschirmen ... Also *(wo ich es nit mit diser Vorred fürkäme)* wurd es mit disem büchlin ergon, das ich den Dieneren vnserer christenlichen versamlung zu Sant Peter gemacht hab ..." Der Titel des Büchleins, das (gleichzeitig?) um einen Anhang von vier Ermahnungen und Gebeten vermehrt wurde, lautet:

„Ein Kurze vnd gemei | ne Form für die schwach gleubigen, | kinder zu Thouffen. Ouch andere erma | nungen zu got, so da gemeinlich | geschehen in der Christen | lichen versam | lung. || Getruckt zu Zürich Durch Chri | stophorum Froschouer". [1])

Ohne Jahrzahl. 8 unpaginirte Bl. in klein 8°.

Bl. 1 b. Epistel *Leo Juds* „allen frommen dienern Christi".
Bl. 3 b. Touff Büchly.
Bl. 5 b. End des handels vom Touff.
Bl. 6 a. Ein Ermanung zu dem Volak (sic.), so eins gestorben ist.
Bl. 6 b. Ein Gemein [Ge] bett Am Suntag.
Bl. 7 a. Die offenschuld.
Bl. 7 b. Ein segen über die, so sich Eelich verpflichtend.
Bl. 8 b. End diss büchlins.

Eine andere, sorgfältiger gedruckte und daher wohl auch spätere Ausgabe ist mit Hinweisung auf Rudolphi Nr. 74 in den *Zürcher Büchermarken* von *Heitz* (Zürich 1895) erwähnt, wo unter No. 3 das Titelblatt reproduzirt ist: *„Ein kurtze vnd | gemeine Form für die schwachgleubigen kinder | zu touffen. Ouch andere ermanungen zu got, so da gmein- | lich geschehen in der Chri- | stenlichen versamlung.* — Getruckt zu Zürich." — Ohne Jahrzahl und Angabe des Druckers. 8 unpaginirte Bl. in 4°.

---

[1]) Exemplar der Zürcher Stadtbibliothek (Gal. 5,340), auf das Hr. Prof. D. Egli uns gütigst aufmerksam machte. Vergl. Rudolphi (die Buchdrucker-Familie Froschauer in Zürich) No. 75.

Einen Abdruck des Taufbüchleins, jedoch ohne Anhang, geben die Miscellanea Tigurina (III. 139—150). Vollständig, leider aber in einem eigentümlichen modernen Gewand, das jede bibliographische Untersuchung verunmöglicht, erschien dann Leo Jud's Büchlein in der Schuler-Schulthess'schen Ausgabe der Werke Zwinglis (Band II,2 pag. 224—232). Ganz unbrauchbar ist der fehlerhafte Wiederabdruck dieses modernisirten Textes in No. 44 des „Kirchenblatt" (1893).

Zu den bereits angeführten Stellen aus der Vorrede, die uns deutlich zeigen, dass Leo Jud keineswegs die von ihm übersetzte Liturgie als endgültige Form aufgefasst wissen wollte, fügen wir noch folgende bei: „Man vermane aber alweg die schwachen domit, das sy nitt in disem verharren, sunder für vnd für zu volkumenheit erwachsen vnd das liecht des worts gottes lernen ergryffen, vnd als dann *so verbrenn, vnd zeryss man dises vnd anders, das nit im wort gottes gegründet ist*; wo man aber mag, *da bruche man dises büchlins gar nüt*, vnd blybe by der form, die Christus zu touffen geben hat, do er sprach, touffend sy in dem namen des Vatters, des suns, vnd des heiligen geystes." Zwingli gibt uns nun am Schluss seiner Schrift über die Taufe [1]) vom 27. Mai 1525 eine *„Form des touffs, wie man die yetz zu Zürich brucht, vnd sind alle zusätz die in gottes wort nit grund haben vnderlassen"*. Diese sogenannte Zwingli'sche Taufformel ist also nichts anderes als die Ausführung dessen, was Leo Jud angestrebt hatte. Wir zweifeln daher, dass nach gewöhnlicher Annahme Zwingli allein als Verfasser dieser Form zu betrachten ist. Man wolle übrigens die Ausdrucksweise „die man yetz ze Zürich brucht" beachten, welcher wir glauben entnehmen zu dürfen, die vereinfachte Taufliturgie sei bereits vor Abfassung der Zwingli'schen Schrift in Zürich eingeführt worden, ja vielleicht schon 1524, in welchem Jahr nach Bullingers Bericht (Ref. Gesch. I, 162) „vil Superstition abgetan" wurden und, wie Edlibach meldet: (Mitt. Ant. Gesell. IV, 271) „Man töfte die nüwgebornenn kinder nüt mer dan jm waser ane crisem, saltz vnd andere cerremony". Auch erwähnen die Misc. Tigur. III, 142, dass An. 1523 „bey Anlaas der Widertäuferischen Händlen mit dem Weyhen des Salzes auch der Exorcismus bey dem Tauff abgeschaffet worden." So hätten wir in dieser neuen Taufformel gleichsam den

[1]) *Vom* (sic.) *dem Touff. Vom widertouff. Vnnd vom kindertouff durch Huldrych Zuingli.* Holzschnitt und Spruch: Matth. XI, 28. — Getruckt zu Zürich durch Johannsen Hager. — 72 unpag. Bl. in 4°. Zürich, Stadtbibliothek, Gal. XVIII. 421 und Bern, Stadtbibliothek, A D. 36 und A. D. 39; im letztern Exemplar ist der Titel richtig gedruckt; die Korrektur ist während des Druckens angebracht worden und lässt somit nicht auf eine neue Ausgabe schliessen.

Kern, der sich allmählig losgelöst hatte von der Umhüllung römischer Zeremonien, die Leo Jud, allerdings nur vorübergehend, um der Schwachen willen beizubehalten für gut fand.

Beinahe unverändert finden wir die gereinigte Taufformel wieder in der schon erwähnten „*Ordnung der christenlichenn Kilchen zu Zürich*“. Der Inhalt dieser Sammlung ist bereits angedeutet worden; wir bemerken bloss noch, dass die Eheformel, die Predigtgebete und die Verkündigung der Verstorbenen im engen Zusammenhang stehen mit den entsprechenden Stücken des Leo Jud'schen Taufbüchleins. Vermehrt wurde sie durch einen Abdruck des am 6. April 1525 bei Froschauer gedruckten Abendmahlsformulars. Es beginnt auf Blatt D (= 13): „Aktion oder Bruch des Nachtmals, Gedächtnuss, oder Dancksagung Christi, wie sie vff Osteren zu Zürich angehept ist, im jar M. D. xxv“.

Wolfensberger glaubt den Druck dieser Zürcherordnung ins Jahr 1525 setzen zu müssen. „Sie kann nicht anders als bald nach der Abendmahlsform, vermutlich in dem gleichen Sommer, veranstaltet worden sein; das lag in der Natur der Sache“ (pag. 5). Das Büchlein ist indessen kaum vor 1526, ja vielleicht erst 1527 gedruckt worden. Wir schliessen es aus einer „*Ordnung vnd erkanntnus | aines Ersamen Radts | der Stadt Zürich, betreffent den Ee- bruch, Hurey, Kuplerey etc. Kin- | der Tauff, Feyrtagen, ge- | mein gebet für ein christenliche Kirch vnd | jre abgestorbne.*“ — Datum, Zürich am xiiij. tag Hewmonats im M. D. xxvj. jar.[1]) In dieser Ehesatzung finden wir nämlich auf Blatt Bij „Ain Form des bittens nach der ler Sant Pauls .j. Thimothes .ij die man yetz Zürich braucht im anfang der Predigen“, welche, wenn nicht die erste, so doch eine frühere Ausgabe des dritten Stückes der Zürcher Kirchenordnung sein muss. Ähnlich verhält es sich mit dem vierten Stück, ebenfalls ein Gebet, das unter dem Titel „Verkündung deren, so Got auss disem Zeyt berüft hat“ erscheint. Der Umstand, dass die beiden Gebete in den folgenden Ausgaben der Ehesatzungen ausgelassen, dagegen in allen spätern Liturgien, in deren Rahmen sie auch besser passen, zu finden sind, spricht genügend für die Priorität der datierten Ordnung. Die andere, wir meinen die „Ordnung der Christenlichenn Kilchen zu Zürich“, kann demnach nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 1526 gedruckt worden sein. Da sie aber bereits im Jahr 1528 als Vorlage zum Berner Taufbüchlein benutzt wird, so bezeichnen wir ihr Datum, in Ermangelung einer bestimmteren Zahl, mit 1526/27.

* * *

[1]) Im Besitze des Herrn Prof. Dr. E. Egli, dem wir auch die bibliographischen Notizen zu verdanken haben.

Kehren wir nach diesem Exkurse zu unserm bernischen Büchlein zurück. Wir haben bereits auf seinen Zusammenhang mit der soeben besprochenen Zürcher Kirchenordnung hingewiesen. Auffallen muss uns die in manchen Abschnitten nicht bloss wörtliche, sondern sogar buchstäbliche Übereinstimmung der beiden Agenden. [1]) Wir glauben für jene Zeit der grenzenlosen Willkür der Orthographie die Erklärung am einfachsten darin zu finden, dass Froschauer ein gedrucktes Zürcher Exemplar mit den für Bern passenden Änderungen und Zusätzen übergeben worden ist. [2])

Eine Herstellung des fehlenden Textes scheint demnach keine grossen Schwierigkeiten mehr zu bieten; allein die Grenzen, innerhalb welcher die Korrektur sich beschränkte, lassen immerhin noch Spielraum genug für mancherlei Vermutungen. So bietet uns gleich anfangs die Feststellung des Titels einen solchen Anlass. In den oben zitierten Ratsbeschlüssen von 1528 lesen wir zweimal von einem *Taufbüchli* und einmal von einer *Ordnung des Toufs,* beides Bezeichnungen, die wie z. B. „Disputaz" und „Reformaz", als Abkürzungen einer längern Überschrift aufzufassen sind. Der Ausdruck „Toufbüchli" ist wahrscheinlich dem gleichnamigen Büchlein Leo Jud's (1523), das sicherlich auch in Bern bekannt war, entlehnt. An eine Überschrift „Ordnung der christenlichen Kilchen zu Bern" dürfen wir nicht denken, da der Berner Sammlung, die wir auch fernerhin „Taufbüchlein" nennen werden, das fünfte Stück „das Nachtmal Christi zu begon" fehlt. So sehen wir uns schon jetzt genötigt, auf eine vollständige Wiederherstellung der fehlenden Partien zu verzichten und unsern Versuch mit einem dem Bücherfreund nicht unbekannten Dämpfer: „leider fehlt der Titel" einleiten zu müssen.

Wir lassen nun den Inhalt des Taufbüchleins folgen, wobei die Ergänzungen durch *Kursivschrift* hervorgehoben sind. In besondern Anmerkungen geben wir den Text der Zürcher Ordnung, sofern er nicht zur Ergänzung verwendet wurde oder mit dem vorhandenen Berner Text nicht übereinstimmt. Auf diese Weise gelangt auch die Zürcher Liturgie (mit Ausnahme des Abendmahls) vollständig zum Abdruck, und es wird dem Leser auch Gelegenheit geboten, selbständige Ergänzungsversuche anzustellen.

---

[1]) Siehe unten pag. 114[3]). — [2]) So ist z. B. das bernische Reformations-Mandat von Viti & Modesti 1523 ein Abdruck eines in solcher Weise korrigirten Exemplars des Basler Mandates vom Mai 1523.

Form des kindertouffs.[1])

In Gottes namen, Amen.

Vnser hilff stadt in der krafft dess Herren, der himmel vnd erden geschaffen hat.

Frag.

Wellend jr das dises kind getoufft werde | in den Touff vnsers Herren Jesu Christi?

Ir antwurt: Ja.

Denn spricht der priester:

Nennends kind.

So sprechend sy. N.

Denn spricht der priester:

So gedenckend das Gott vnser heyland wil das alle Menschen zu erkanntnuss der warheit kommind | durch den einigen mittler Christum Jesum | der sich geben hat für yederman zu erlösung. Er wil ouch das wir für einandren bittind | damit wir zu einerley glouben kommind | vnd erkanntnuss des suns gottes vnsers erlösers. Darumb lassend vns Gott bitten | disem kind vmb den glouben | vnnd das der vsserlich touff | inwendig durch den heiligen geist | mit dem gnadrychen wasser beschehe | vnnd bätten alle mit einander also:

*O Allmechtiger ewiger Gott der du hast durch den süntfluss nach dinem strengen vrteil die vngläubig welt verdampt Vnd den glöubigen Noe selbacht vss diner grossen er*bärmbd | erhaltenn der du den verstockten Pharao mit allen den synen[2]) im Roten meer ertrenckt vnnd din volck Israel[3]) trockens fuss hindurch gefürt hast | in welichem dises bad des Touffs bezeychnet ist gsin.[4]) Wir bittend dich durch din grundlose barmhertzikeit du wellest gnädigklich ansehen disen dinen diener N. vnd jm das liecht des gloubens in sin hertz geben damit er dinem sun yngelybt | vnd mit jm in den tod vergraben werde. Ouch jn im vfferstond zu einem nüwen läben[5]) | in dem er sin crütz | jm täglich nachfolgende frölich trage: jm anhange mit warem glouben | styffer hoffnung | vnd ynbrünstiger liebe: das er dises läben | das nüt anders ist | dann der tod[6]) | umb dinent willen mannlich verlassen möge | vnd am jüngsten tag am gemeinen gericht dines suns | vnerschrockenlich erschynen. Durch denselben unseren Herren Jesum Christum dinen sun der mit dir läbt und rychssnet in eynigkeit des Heyligen Geysts | ein Gott | in ewigkeit | Amen. [A ij = pag. 3].

---

[1]) Die sog. *Zwingli'sche Taufformel* vom 27. Mai 1525 hatte folgende Einleitung: „*Also spricht der diener der kilchen erstlich: In Gottes namen. Amen. Unser hilff stat in der krafft des herren der himel vnd erd geschaffen hat. — Jetz fragt man got (sic) vnd die göttinen: Wellend jr das dz kind getoufft werd, jn den touff vnsers herren Jesu Christi? Ir antwurt: Ja. — Denn spricht der Priester: Nennen sskind. — So sprechend die göttinen: N. — Denn spricht aber der priester: So wellend wir alle gott also bitten. O allmechtiger, Ewiger Gott, der du hast durch die sündflut etc.*“ Man beachte den Ausdruck „*Göttinen*“; in der „Ordnung | ist er ausgelassen oder ersetzt durch „*gefättern*“ (s. weiter unten); das Berner Taufbüchlein gebraucht in den uns erhalten gebliebenen Teilen die Umschreibung „*die, so das kind zum touff hebend*“: erst in der Agende von 1529 lesen wir „die gefätteren“. — [2]) Zürich: *vnd den verstockten Pharao mit allen sinen.* — [3]) *din volck Israel aber.* — [4]) *gewäsen.* — [5]) *werde: in jm ouch vfferstande in eim nüwen läben.* — [6]) *ein tod.*

Jetz spricht der diener [1]):

Der Herr sye mit üch. — Antwurt: Vnd mit dinem geyst.

Der Diener. [2])

Das nachuolgend Euangelium ist beschriben durch Marcum am x. capitel. [3])

Antwurt. [4]) Eer sye dem Herren.

Es begab sich vff ein zyt | das sy die kindly zu dem Herren Jesu brachtend | das er sine hend vff sy legte. [5]) Aber die junger [6]) beschalcktend die | die sy zu hin brachtend. Do das Jesus sach | ward er erzürnet [7]) | und sprach zu jnen; Lassend die kindlein zu mir kummen | vnnd weerend jnen nit | dann jren [8]) ist dz rych Gottes. Warlich sag ich üch | welcher das rych Gottes nitt nimpt [9]) wie ein kind | der wirt nit daryn kommen. Vnnd als er sy in sine [10]) arm empfangen | vnd die hend vff sy geleyt | hatt er guts über sy gesprochen | vnd sy lassen gaan. [11]) [4]

Gott sye lob | der welle vns durch sinen sun alle sünd [12]) verzychen. Amen.

Hie ermant der diener die | so das kind zum touff hebend | das sy dz kind so es zu verstand kumme vnd erwachss | in einem Christenlichen läben berichtenn wellind | wo es die not oder das kind erfordern wurde. Ouch heysst er yederman niderknüwen | vnnd ein yetlichs ein Pater noster vnnd Aue Maria bätten. [13])

---

[1]) *Der Diener spricht.* — [2]) fehlt. — [3]) *Diss ist das Euangelium das Marcus beschrybt am zähenden Capitel.* — [4]) fehlt. — [5]) *leyte.* — [6]) *die junger aber.* — [7]) *zornig.* — [8]) *jro* — [9]) *ynnimmt.* — [10]) *die.* — [11]) *gon.* — [12]) *alle vnsere sünd.* — [13]) *Zürich* hat die Ermahnung in Form einer Ansprache; so ist sie auch ins Kanzel- und Agendbüchlein von 1529 aufgenommen worden:

„Der Diener spreche: Diewyl jr hie ghört habend, das der Herr wil das man jmm die kindlin zubringe: dann er ouch der kinden heylland ist, so wellend wir jm dises kindlin, so vil wir mögennd, zubringen, das ist, mit dem Touff in sin gemeind vffnemmen, vnnd jm das zeichen des pundts vnd volcks Gottes gäben. Gott gebe sin gnad darzu: sölchs zu erwärben, bätte ein yetlichs ein Vatter unser vnd verjehe den Glouben.

Der Diener spreche zun Gfätteren: Ir habend üch erbetten lassen, dises kind zum touff zebringen als die nun zu göttlichem leben sine mittvätter vnd mütren sin wöllend. So erman ich üch, jr wöllind betrachten das vnser Gott ein waarer Gott ist, vnd wil das man jm in der warheyt diene: vnd wie jrüch dises kinds vor andren annemmend, das jr sölichs hernach, so es die not erhöuschet, thun wöllind, üwer vermögens, vnd helffen, dass diss kind zu der eer gottes, dem wir es yetz vfopfferend, erzogen werde.“

Über die Sitte des *Niederknieens bei Beten*: *(Frickart*, Kirchengebräuche im Kt. Bern p. 87) Das niederknieen der Taufzeugen beim Gebete ist zwar liturgisch; allein es geschah nicht an allen Orten. *Wolfensberger*, pag. 45 „Hierumb so knüwend nieder und bättend“ in der Abendmahlsbedienung während des Gebets. Vergl. ferner folgende Notiz in einem *„Frevelbuch“* des bern. Staatsarchivs: 1557, November 29: „Elsbeth, so by Dachlina dienett, hatt Margretten Linder jn der kilchen, alss sy nider knüwen vnd betten wöllen, mitt beiden füssen jn zornigem mutt zum dritten mal gstosset, das sy nidergfallen“.

Ähnlich verhält es sich mit dem *Ave Maria*. Es ist bekannt, dass Franz Kolb bei der Eröffnung der Berner Disputation nach dem Vater unser noch ein Ave Maria sprach.

Demnach nimpt der diener das kind in sind hand | vnd spricht[1]): Wellend jr dass das kind getoufft werde? Sy sprechend: Ja. So nennendes. N. Als dann spricht der Diener: Ich touffen dich in den nammen des Vatters | des Suns | vnd des Heyligen geysts.

Zu dem hembdly spricht er: Gott verlich dir dz du wie du yetz mit dem wyssen kleyd lyplich angezogen wirst | das du also am jüngsten tag mit reiner vnuermassgeter conscientz vor jm erschynest | Amen.[2]) [A iij = 5].

Wie man die bezogne Ee offentlich vor der Kilchen bestätet.

Der Diener keert sich gegen dem volck | vnd redt also:

Lieben brüder und schwöstern üch sye zewüssen | dz dise zwo personen . N . vnd . N . sich Eelichen miteinander verpflichten | vnd die bzogne Ee vor üch als Christenlichen zügen bestätenn wellend. Darumb sind alle ermant vmb brüderlicher trüw willen | Gott den Herren zebitten | vmb einen guten Christenlichen anfang | das sy mit einander nach dem willen Gottes in rechtgeschaffner liebe läbind | vnd nit alleyn kinder des fleyschs, sunder des geists zügind. Das sy nach disem ellenden läben das ewig bsitzen mögind. Ob ouch yeman vnder üch wäre | der hindernuss oder jrrung inn sölicher Ee wüsste | der welle das offenbaren.[3])

[1]) Dieser Satz fehlt bei Zürich; das folgende lautet: *Wöllend jr das kind getauft haben? Ja. Nennend das kind. N. N. Ich töff dich* u. s. w. — [2]) Zürich hat noch: *Gond hin im friden* — [3]) Diese Einleitung ist bis auf fünf Wörter eine buchstäblich genaue Wiedergabe der Zürcher Ordnung, die aber folgendermassen weiter fortfährt:

1, Hörend das Euangelion Matth. am XIX. Capitel.

2, So nun der Diener sy bede gefragt hat . . . (= Kopulation).

3, Nachdem bätte der Diener diss gebätt über sy.

4, Ein ander bätt.

Diese veränderte Reihenfolge, vornehmlich aber der Umstand, dass unmöglich alle vier Abschnitte auf den vier fehlenden Seiten des Berner Büchleins Raum hätten, bot uns nicht unbedeutende Schwierigkeiten in unsern Ergänzungsversuchen. Glücklicherweise konnten wir diesmal das Kanzel- und Agendbüchlein von 1529 zu Rate ziehen; wir finden nämlich dort die Kopulation auch vor dem Evangelium und als Schluss das zweite Gebet und zwar wörtlich gleich wie in der Zürcher Ordnung; die Einsegnungsformel dagegen ist verschieden. Wir dürfen nun wol annehmen, dass das erste Gebet, zumal es drei Seiten lang ist, auch in dem Taufbüchlein gefehlt haben wird. Der Vollständigkeit wegen lassen wir es hier folgen:

„Nach dem bätte der Diener diss gebätt über sy

O Allmechtiger Gott, der du in anfang diner wercken einen mann von erden geschaffen (Genn. 1) vnd vss dem ripp siner syten ein wyb gestaltet (Genn. 2) die du jm zu hilff zuggeben hast, dss sy zwey ein fleisch vnzertrenlich einander lieben vnd anhangen soltend, in welichem du vngezwyflet zu verston hast wellen geben, das der mann nit allein, sunder by dem wyb als einem behilff vnd trost wonen soll, vff das er alle beschwärde vnd arbeyt dises zyts, desterbas vnd ringer tragen, ouch mittel vnd artzny der blödigkeit, vnd unruw sines fleischs finden möge. O Herr der du durch din ewig wort zu inen gesprochen hast: Wachsend, vnd fruchtbarend üch, vnd füllend das

So nun der Diener sy bede gefraget hatt | ob sy einander zu der Ee be- [6] || gärind | vnd sy |. Ja | sprechend | sol er sy mit den henden zesammen geben | mit nachuolgenden worten.

Darumb solt du mann din mitgsellin | schützen | schirmen | vnd lieben | glycher mass | wie Christus sin Kilchen | der sich für sy in alle not | ouch dess tods gegeben hat (Ephes. 5). Du wib aber solt dinen mann, din houpt vnnd meyster lieben | jm gehorsam sin | vnnd jnn als din schützer vnd schirmer erkennen. Vnd jr bede söllend söliche trüw vnd liebe aneinander haltenn | als Christus gegen siner Kilchen | vnd die Kilch zu Christo hat. Vnd wie ein vnzertrennte liebe ist zwüschend Christo vnd siner gspons der christenen kilchen | also sye es ouch zwüschend üch | im namen dess Vatters , dess Suns , vnd des Heyligen geysts.

Hörend das Euangelion Matth. am XIX. Capitel.

Es trattend die Phariseer zu dem Herren | vnd versuchtend jnn | sprechende: Ist es auch recht | das ein mann sich scheyde von synem wyb | vmb einer yetlichen vrsach willen? Er antwurt aber vnd sprach: Habend jr nit geläsen | das der im anfang den menschen geschaffen hat der macht das ein mann vnd wyb sin solt | vnd sprach. Darumb wirt ein mensch vatter vnd muter verlassen | vnd sinem wyb anhangen | vnd

---

erdrich: in welichem du dem menschlichen geschlächt, ein form vnd vssgetruckt bild des eelichen läbens yngewurtzlet hast, dess sich von anfang Adam, Abraham, Isaac, vnd Jacob, alle heyligenn vätter, dine geliebten fründ gehalten, in dem vnuflösslichen band der Eelichen pflicht geläbt habend. O Herr der du durch dinen geyst in beden Testamenten die heylige vnnd vnbefleckete Ee so hoch prysest (Hebr. 13) dargegen die vnreine vnkünscheyt so ernstlich verwirffst vnd straffst, das wir nit zwyflen mögend, die ordnung vnd satzung dines wortes gefalle dir wol. O Herr der du durch sölich band der Ee, vns ein überträfflich vnd fast heimlich band diner vnusssprächlichen vnd vätterlichen liebe, hast wellen anzeigen vnd zu verston geben, so du in eelicher pflicht, waarer trüw vnnd glouben, vnsere seelen, dir als einem waren gspons vnd gmahel hast wellen vermählen (Ephes. 5). Wir bittend dich von hertzen, das du dise zwey menschen, die sich in diner forcht vnnd glouben dines ewigen worts eelich verknüpfft vnd verbunden habend, gnädigklich anschen wöllest, dann du in allen dingenn der anfang, das mittel vnnd end sin solt. Verlych jnen din gnad, das vss sölichem saamen, den du in jre hertzenn gepflantzet hast, ein heilige vnnd dir wolgefellige frucht erwachse. Verbind sy in einträchtigkeit vnd vnzertrennter liebe, damit din bannd, das du zesammen gehefftet hast, niemant vflöse noch zerstöre. Gib jnen dinen sägen den du dinen geliebten fründen, Abraham, Isaac vnnd Jacob geben hast. Verkeer jnen das vngeschmack wasser aller trübsälen in den süssen wyn dines gnadenrychen trosts, das sy in warem glouben vnnd vnuflösslicher liebe allen kumber vnd Eeliche beschwärd gedultigklich tragen, vnd dir also fürhin säliglich läben mögind, biss an den tag so du sy, warer vnd ewiger brütgam, in din schlafkamer vnd heymlichkeit ynfürest, Amen.“

werdend die zwey ein fleysch sin: so sind sy nit zwey | sondern ein fleisch. Was nun Gott zesammen gefügt hatt | das sol der mensch nit scheyden.

Gloubend disen worten Gottes | vnd gedenckend das üch Gott zesammen gefügt hat in den säligen stand der Ee | vnd habend einander lieb in trüwen nach dem gebott des Herren.

Nach dem bätte der Diener diss gebätt über sy.

Allmächtiger Gott himmelscher Vatter | diewyl dir gefallen hat, dise zwey nüwen Eelüt | in den heiligen staat der Ee zu berüffen: wie dich dann anfencklich nit für gut angesehenn hat | das der mensch allein wär | darum du jm ein glychen ghilf gschaffen hast vnd also geordnet | das sy zwey | als ein mensch wärind. So bittend wir von hertzen | du wöllest disen eelüten dinen heiligen geist verlyhen | damit sy in styffem vertruwen vff din güte | in der heiligen Ee läben | alle anfechtung überwinden | mit zucht vnd eersamkeyt menigklich besseren vnd vffbuwen mögind. Gesägne sy ouch wie dine lieben Diener Abraham | Isaac vnd Jacob | vff das sy dich an der frucht jres lybs lobind vnd prysind: vnnd dieselbigen dir zelob vnd eer | ouch ze frommen des nächsten vfziehind. Erhör vns himmlischer vatter durch vnsern Herren Jesum Christum, Amen.

Gond hin im Frieden.

Ein Form dess bittens nach der leer Pauli

i. Thim. ij. die man zu Bern[1] *brucht im anfang der Predigen.*

Lassend vns Gott ernstlich bitten, das er sin heilig ewig wort vns armen menschen gnädigklich offnen welle | vnd in erkantnuss sines willens ynfüren. Ouch alle so an sinem wort yrrend | wider an den rechten wäg wyse | damit wir nach sinem Göttlichen willen läbind.

Demnach lassend vnns Gott bitten für alle christenliche Regenten für ein Ersame Oberkeyt gemeyner Eydgnoschaft: In sunders für die frommen Schultheyssen[2] | Rädt | vnd gantze gemeynd diser statt vnd lands Bernn | das sy Gott alle nach sinem willen wysen vnnd leyten welle | das wir miteinander ein gottsförchtig | fridsam | vnd christenlich läben füren mögind | vnd nach disem ellenden läben ewige ruw besitzen. Das er ouch allen denen so vmb sines worts willen geengstiget vnnd genötiget werdend | gnad vnd bstand verlychen welle | das sy vest vnd styff in sinem verjähen blybind. Vnd vns vss siner barmhertzigkeit gnädigklich zu dienen welle alle notturfft zu lyb vnd seel. Sprechend | Vatter vnser. [11]

Nach der Predig | ist yeman die wuchen verscheyden | verkündet man jn vff den Sontag, vff söliche form.

Sydmal den menschen nüt mer sin selbs ermanet | dann der tod | so ist gut | das man die vor vns offne | die vss vnser gemeynd in warem christenem glouben verscheyden sind | damit wir vns allweg rüstind | vnnd nach der warnung des Herren zu aller zyt wachind. Vnd sind diss die brüder vnnd schwösteren | die in diser wuchen von Gott vss disem zyt berüfft sind, nämlich . N. Hie lassend vns Gott loben vnd dancken |

[1]) Von uns abgeändert statt: *yetz Zürich.* — [2]) *Burgermeister, Rädt . . Zürich.* —

das er dise vnsere mitbrüder vnd schwestern | in warem glouben vnnd hoffnung vss disem ellend genommen | alles jamers vnd arbeit entladen. vnd in ewige fröud gesetzt hat. Damit bittend ouch Gott das er vnns verlihe | vnser läben also zefüren | das ouch wir in warem glou- [12] ben vnd siner gnad | vss disem jamertal in die ewigen gesellschafft siner vsserwelten gefürt werdind | Amen.

Am End der predig | nach der Offnen schuld | spricht der predicant.

Allmechtiger ewiger Gott | verzych vns vnser sünd | vnd für vns zum ewigen läben | durch Jesum Christum vnseren Herren | Amen.

Der getoufften kinden namen verzeychnet man in eyn buch | das man allweg bey der Kilchen behalt | damit man wüsse wär getoufft sye oder nit | dem yrsal der toufflougneren vnd widertöuffern zu fürkummen. Ouch findt man das alter der kinden allweg in disem buch | das inn der Eebeziehung gar nützlich ist: man findt ouch allweg hie wär eelich oder vneelich geboren ist. Ouch verzeych- [13] net man in das buch deren namen | die die Ee beziehend | das man wüsse wär eelich oder vneelich by einander sytze: vnnd das man jnen | so sy anderstwo kundschafft notturft sind | zügnuss jres eelichen stands geben möge.[1])

Anno M. D. XXVIII.

Dekan Frickart citiert in seinen Beiträgen (pag. 86) Stellen aus einem ältern Taufbüchlein, die in manchen Punkten von den uns bekannten Fassungen abweichen. Er sagt: „Die früheste Form der Taufe in der Berner Kirche stimmt mit der zürcherischen, Zwingli's Abhandlung von der Taufe vom Jahr 1525 beigedruckten, in vielem überein. Nach einem zum Eingange gesprochenen Segenswunsche fragte der Kirchendiener die Taufpathen: „Wollt ihr, dass das Kind getauft werde in den Tauf unsers Herrn Jesu Christi?" Auf Bejahung folgte ein Gebet, *dann Vorlesung der zwölf Glaubensartikel,* worauf der Abschnitt aus dem Evangelium Markus X. und

[1]) Dieser Abschnitt fehlt in der Vorlage; doch liegt auch ihm eine Zürcher Satzung zu Grunde (s. Egli, Aktensammlung, No. 982 vom 30 Mai 1526, und Bullinger's Reformationsgeschichte I, 381 „Was man by den kilchen bücher habin und die Eelüth vnd getoufften Kinder daryn schryben sölle"). Mit aller wünschbaren Klarheit erhalten wir Auskunft über Entstehung und Zweck der Tauf- und Eherödel. Wir sehen, dass die Anregung zur Errichtung dieser Register von der Geistlichkeit ausging. Die offizielle Agende von 1529 hat dann den bestimmten *Befehl:* „Die nammen der Eelüten söllend ouch vfgeschriben werden, dz dienstlich ist nachuolgend jrrthumb abzestellen" (Bl. 6a). Von einer Aufzeichnung der Getauften steht hier merkwürdigerweise nichts. Die ältesten bernischen Tauf- und Eherödel gehen zurück ins Jahr 1530; die Totenrödel dagegen sind viel jüngern Datums, und doch lesen wir schon unter des Ratsbeschlüssen vom 18. Dezember 1528: „Die tottengreber hinfür al sambstag die todten lichen Hrn. Berchtold [Haller] in schrifft anzeigen, rych vnd arm, by Jren eyden".

eine kurze Erinnerung an die Pflicht der Pathen, auf die sie antworteten: „*Wir wollen unser Best tun*“; dann der Aufruf an sie: „Nennet das Kind!“, worauf sie den Namen des Kindes vernehmlich aussprachen; nach der Handlung ein Segenswunsch des Inhalts: „Gott verleihe dir, dass, wie du jetzt mit dem weissen Kleid leiblich angezogen wirst, du auch mit reiner unvermassgeter *Gewüssne vor Christo dem Richter* am jüngsten Tag erscheinest“.

Schade, dass der Verfasser nicht den ganzen Inhalt jener Taufformel abgedruckt oder doch wenigstens bemerkt, ob seine Zitate einem handschriftlichen oder einem gedruckten Formular entnommen sind.

Programm der Teyler'schen theolog. Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1895. Die Direktoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 19. Oktober 1894 ihr Urteil abgegeben über der einzigen bei ihnen eingelaufenen Beantwortung der Preisfrage über den „Einfluss des Pârsismus auf das Judentum“ und einen Preis nicht zuerkannt.

Die in deutscher Sprache geschriebene Arbeit führte das Motto: Studiis ac literis res secundae ornantur, adversae adjuvantur (Cicero).

Es wurde allgemein anerkannt, dass diese Arbeit ihre eigenartigen Verdienste hat. Der klare Stil, die ruhige und knappe Darstellung, die unparteiische Untersuchung wurde von allen Beurteilern gerühmt. Mit ruhiger Überlegung wägt der Verfasser die verschiedenen Meinungen gegeneinander ab, und vorsichtig enthält er sich Hypothesen, welche keinen festen Boden haben. In der Geschichte des Judentums zeigt er sich gut bewandert, und die alttestamentlichen Studien sind ihm nichts fremdes. So wird der Entwickelungsgang des jüdischen Auferstehungsglaubens in lebendigen Zügen gezeichnet, das Entstehen einer strengeren monotheistischen Anschauung in der Verbannung gut erklärt, der Unterschied zwischen Jahve und Ahura Mazda ins rechte Licht gestellt. Sehr gut glückt dem Verfasser zuweilen die Widerlegung gewisser Meinungen, welche ohne Kritik mehrfach von einem zum andern übernommen wurden und doch auf Irrtum beruhen.

Diesen lobenswerten Eigenschaften stehen indessen grosse Mängel gegenüber. So lange der Verfasser über das Judentum spricht, hat er seine Kenntnisse aus den Quellen geschöpft und sich ein selbständiges Urteil darüber gebildet; ganz anders verhält es sich, wenn er die Religion Zarathustra's behandelt. Man kann nicht verlangen, auch nicht zur Beantwortung der hier gestellten Frage, dass jemand in den hebräischen Urkunden und im Avesta gleich sehr zu Hause sei. Aber fordern darf man, dass er sich dort, wo er selbständige Untersuchungen nicht anstellen kann, auf die Höhe der neuesten Untersuchungen gestellt, die besten Schriftsteller zu Rate gezogen und die Quellen, wenn auch in einer Übersetzung, durch und durch kennen gelernt hat. Daran fehlt nun bei unserem Verfasser nicht wenig. Von höchster Bedeutung war hier die Frage nach der Entstehungszeit der Mazdayasnischen

Religion und nach dem Alter der verschiedenen Bücher des Avesta. Der Verfasser begnügt sich mit der Wiedergabe der Meinung Ed. Meyer's in seiner Geschichte des Altertums, der Meinung freilich eines sehr verdienstvollen Historikers, der aber hier sicherlich nicht als Autorität gelten kann. Übrigens schöpft er mit grossem Freimut aus Spiegel's Altertumskunde, die nicht gerade das beste Werk dieses Gelehrten und bereits ziemlich veraltet ist. Dass er den Avesta mit Aufmerksamkeit gelesen, oder gar gründlich studirt hat, geht aus seiner Arbeit nicht hervor. Kennt er das in den letzten Jahren von Hübschmann, Geiger, Geldner, Bartholomä, Darmesteter, Mills und anderen Geschriebene, er hat es zu erwähnen und, soweit es von Spiegel und Meyer abweicht, zu widerlegen nicht für nötig gehalten. Kurz, seine Kenntnis der Religion Zarathustra's und ihrer Urkunden ist höchst oberflächlich, obschon ihre gründliche Kenntnis zur Beantwortung der gestellten Frage eins der ersten Erfordernisse ist.

Mit dieser Vernachlässigung aller Quellen mit Ausnahme der alttestamentlichen für seine Untersuchung (denn auch das Neue Testament hätte mehr, als geschehen ist, herangezogen werden müssen) hängt zusammen, dass manchmal als historisch feststehend angenommen wird, was noch sehr zweifelhaft ist, so z. B. dass die Juden bereits im ersten Jahre nach der Eroberung Babylons durch Cyrus von diesem nicht allein die Erlaubnis zur Rückkehr in ihr Land, sondern selbst zum Wiederaufbau des Tempels erhalten hätten. Das Mass der Schärfe seiner kritischen Methode kann man aus dem Umstande erkennen, dass er das Buch Esther und das Buch Tobith als geschichtliches Zeugnis für die Achämeniden geltend machen will. Sind dies Nebensachen, die Hauptsache ist, dass die Frage tatsächlich unbeantwortet geblieben ist. Es ist neben vielem Guten und Wahren ein gewisses Schwanken in der gesamten Beweisführung, das den Leser am Ende noch immer in Unsicherheit lässt. Es versteht sich von selbst, dass die Gründe für und gegen die Abhängigkeit der jüdischen Vorstellungen von den Mazdayasnischen aufgezählt, gegen einander abgewogen und nach ihrem Werte anerkannt werden mussten. Ebenso sicher ist es, dass eine vollkommen abschliessende Antwort bei dem gegenwärtigen Stand der Untersuchung nicht zu erwarten war. Aber eine Antwort in welchem Sinne auch, eine Überzeugung auf festem Grund stehend und wissenschaftlich verteidigt, das musste man verlangen, und das gerade wurde dem Gefühle aller Beurteiler nach in dieser Abhandlung vermisst. Einstimmig musste man also beschliessen, dass ihr eine Krönung nicht zuerkannt werden dürfte.

Es wurde beschlossen, die Preisfrage aufs neue auszuschreiben, diesmal jedoch für zwei Jahre, so dass die Antworten erwartet werden vor dem 1. Januar 1897. Sie lautet also:

„Ziemlich allgemein wird angenommen, dass mehrere bei den Juden nach dem Exil vorkommende Vorstellungen, namentlich betreffend die Eschatologie, die Angelologie und die Daemonologie, dem Einfluss des Pârsismus zuzuschreiben sind.

Inwiefern ist diese Hypothese hinreichend begründet, oder ist es möglich, die genannten Vorstellungen ganz oder teilweise aus der inneren Entwickelung der israelitischen Religion befriedigend zu erklären?"

Gleichzeitig wird als neue Preisfrage zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1896 gestellt:

Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f 400* an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion. Die Direktoren sahen sich zu ihrem grossen Bedauern genötigt, für das Jahr 1894 auf jede Preiserteilung zu verzichten.

Sie hat für jetzt nur noch die drei folgenden neuen Fragen auszuschreiben:

1. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1895:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen als in der Litteratur und in der Kunst kräftig sich offenbart („Neuere Mystik"), charakterisirt und vom religiösen, christlichen und protestantischen Standpunkte aus beurteilt wird.

II. Die Gesellschaft verlangt: Ein in holländischer Sprache geschriebenes Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus vom Westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution; ein Buch in der Art von Ter Haar's: „geschiedenes der Kerkhervorming."

2. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1896.

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine kritische Untersuchung, inwiefern die Behauptung richtig sei, dass die Reformation des 16. Jahrhunderts grösstenteils die sittliche Verwilderung der darauf folgenden Periode verursacht habe.

Was nach diesem Datum eingeht, muss unberücksichtigt bleiben.

Antworten auf die 1893 ausgeschriebene Frage über die Askese in der christlichen Kirche werden bis zum 15. Dezember 1895 erwartet.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Gelde empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von 250 Gulden Wert nebst 150 Gulden in barem Gelde oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis inbetracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich leserlich geschrieben sein. Wenn sie in deutscher Schrift, oder nach dem Urteil der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht

unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber haben die Abhandlung nicht mit ihrem Namen zu unterschreiben, sondern mit einem Motto, und sie mit einem versiegelten Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft D. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam, einzusenden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dass sie dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann der Verfasser selbst veröffentlichen. Die eingereichte Handschrift aber bleibt das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, dass diese sie auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Bücherschau.

Dr. Rud. Stähelin, ord. Prof. der Theologie zu Basel: **Huldreich Zwingli,** sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt. I. Halbband. (Bei Benno Schwabe, in Basel 1895.) 256 Seiten, gr. 8°. Preis 6 Fr.

Das auf 4 Halbbände berechnete Werk, dessen erster seit einigen Monaten vorliegt, wird sich ohne Zweifel als ein Ereignis auf dem Gebiete der biographischen Darstellung der Reformationsgeschichte dokumentiren. Was uns der Verfasser bietet, ist der reife Ertrag einer langjährigen wissenschaftlichen Forschung, niedergelegt mit ebenso entsprechender, feiner Diktion wie mit einem dem Stoffe congenialen Verständnis. Das ist gerade der grosse Vorzug dieses Werks über Zwingli vor den bereits vorhandenen: in einen möglichst umfassenden kirchenhistorischen, profanhistorischen und kulturhistorischen Rahmen hineingestellt, bietet es uns in organischer Entwicklung eine geschichtlich durchaus zuverlässige und dabei doch durch eigene Beurteilung, psychologischen Scharfblick und persönliches Erfassen des Stoffes überaus wertvolle Neubearbeitung des so weitschichtigen Stoffes. Es hat freilich dem Verfasser an tüchtigen Vorarbeiten nicht gefehlt. Die Biographie Mörikofer's hat ein für alle mal ein ebenso ausgedehntes, als sorgfältig ausgewähltes geschichtliches Material zusammengestellt, auf dem sämtliche neuere Forscher aufgebaut haben. Vollends die Arbeiten Siegwart's, des feinsinnigen Baur und unseres Landsmanns Usteri haben viel dazu beigetragen, den richtigen Sachverhalt im Bildungsgange Zwingli's wie bezüglich seiner reformatorischen Tätigkeit und die Elemente seiner Theologie klar zu legen. Der Zusammenhang dieses schweizerischen Reformators mit dem Humanismus, die manigfachen Fäden, die ihn mit antiker und patristischer Literatur verbinden, sein Verhältnis zu Erasmus, namentlich auch zu Luther, hauptsächlich seine religiöse und reformatorische Eigenart gegenüber diesem deutschen Bahnbrecher, sind durch sie — aber auch die eigenen Vorarbeiten Stähelin's — zumteil in ein neues Licht und ohne Zweifel in der Hauptsache endgültig richtig gestellt worden.

Dem Kundigen kann nicht entgehen, dass Stähelin die so geleisteten Vorarbeiten verständnisvoll beigezogen hat — nur sind sie ihm immer Quellen zweiten und dritten Ranges. Was er uns bietet, ist schliesslich doch alles eigener Erwerb, hindurchgegangen durch das Medium persönlicher Forschung und Beurteilung und in umfassendstem Masse durch historische Zeugnisse gedeckt. Die Fülle des herbeigezogenen Materials aus Zwingli's Werken selber muss überraschen; denn sie ist viel grösser als die angeführten Zitate vermuten lassen; mancher wertvolle neue Fund trägt wesentlich bei zur Charakterisirung des Wesens Zwingli's und seines Werdens zum Reformator. Überhaupt ist es dem Verfasser in seinem ersten Halbband gelungen, ein alle bedeutungsvollen Bildungselemente und ausschlaggebenden Ereignisse im Leben des Reformators scharf und doch in harmonischer innerer Verbindung herausstellendes Lebensbild zu entwerfen. Leben, Wirksamkeit, Sein und Werden, äussere und innere Entwicklung, Abhängigkeit und Selbständigkeit sind aufs feinste dargelegt, oft mit überraschend packender Detailmalerei; doch treten überall die grossen Gesichtspunkte deutlich hervor.

Sollen aus dem I. Halbbande noch Einzelheiten herausgehoben werden, so verdient vor allem die bisher noch von keiner Zwinglidarstellung so ausführlich geleistete Darstellung der Zeit und Kulturgeschichte Anerkennung, da sie offenbar Zwingli's Feld viel lichtvoller macht und dessen reformatorische Art und Stellungnahme verständlicher. Überhaupt aber leistet nach meiner Meinung dieses neueste Werk über Zwingli mehr als seine Vorgänger den Beweis, dass der Zürcher Reformator nicht das war, als was er so gerne angesehen wird — ein Rationalist, ja auch nur ein theoretisch interessirter Denker. Im Gegenteil: ersteres war er so wenig, dass er die ratio als Erkenntnisquelle überhaupt und schroff verwarf, und ihm alle Religion, selbst alles Wissen, durchaus res, experimentum, experientia war. Wahr und wertvoll war ihm nur so viel, als zur sittlichen Erneuerung und religiösen Erbauung des einzelnen wie der Gemeinschaft beitragen kann; Massstab *aller* Wahrheit war ihm deren effektive Kraft — er mochte sie bei den Alten finden oder in der Schrift oder bei Zeitgenossen; alle Erkenntnis machte er seinem praktisch-sittlichen Zwecke und Aufgabe dienstbar. Zwingli war ein eminent praktisch gerichteter Geist. Auch die höchsten spekulativen Gedanken nahmen bei ihm diese praktische Richtung; es ist nicht zufällig, dass sein Religionsbegriff und sein Gottesbegriff, die seine ganze Theologie beherrschen, durchaus nach dieser Seite hin tendiren, und dass im Mittelpunkt seines ganzen Denkens die *providentia* steht.

Eine richtige Würdigung erfährt in der vorliegenden Arbeit auch die Tatsache, dass Zwingli, trotzdem er sich durch den immer bedingungsloseren Anschluss an die heilige Schrift schon sehr früh von der Autorität der offiziellen Kirche emanzipierte und für sich eine neue Autorität besass — doch so überaus zurückhaltend war in seinem Vorgehen: sie erklärt sich aus seinem unbedingten Vertrauen auf die eminente Kraft der Wahrheit, aus seiner Vorstellung von einem naturnotwendigen und gesetzmässig-organischen sich durchsetzen und auswirken der aus eigener Kraft alles um- und neuschaffenden Wahrheit. Ob nicht diese Vorstellung doch noch entschiedener auf den jüngern Picus zurückweist, als wie bei Stähelin angedeutet ist, und ob nicht überhaupt auch noch bei ihm, anschliessend an Siegwart, der Einfluss des älteren Picus auf Zwingli überschätzt ist? (vergl. dazu: Usteri, Initia Zwinglii).

Was der Verfasser sich vor allem als Ziel seiner Arbeit gesetzt hat: „den bereits gesammelten Stoff zu einem Gesamtbilde zu verarbeiten, welches die Entwicklung und das Wirken Zwingli's in ihrem Zusammenhang mit den Bedürfnissen und Strömungen seiner Zeit zur Anschauung bringen und in ihrer

umfassenden Bedeutung für Vaterland und Kirche verständlich machen sollte" (S. VI.), das, darf man wohl sagen, hat er auch vollkommen erreicht. Seine lebensvoll geschriebene Biographie scheint ein wertvolles Geschenk zu werden, das er nicht blos der theologischen Welt, sondern auch dem ganzen Schweizervolke darbietet. Der Beurteiler im Kirchenblatt No. 47 hat Recht, wenn er sagt, das Buch werde seinen Weg machen. Wenn er aber ferner betont, es werde hoffentlich das seinige dazu beitragen, dass in Deutschland Zwingli wieder mehr zu Ehren gezogen werde als bisher — so scheint er mir fast zu übersehen, dass wir Schweizer, namentlich auch wir Schweizer Geistlichen, es zu allererst nötig haben, Zwingli besser kennen und verstehen zu lernen. Wir freuen uns unseres einheimischen Reformators noch viel zu wenig; er ist es wert, dass sein Bild in unserer Mitte lebendig, seine ebenso grossartige als tiefe Gedanken- und Geisteswelt unsern Gebildeten bekannt, und das beste und schönste aus seinen nicht weniger gemütvollen als geistvollen Schriften, namentlich die beachtenswertesten Äusserungen seines religiösen-patriotischen Sinnes unserm ganzen Volke zugänglich gemacht werden. Stäheli's Zwingli kann und wird, wie wir hoffen, uns diesen Dienst tun. J. N.

Dr. Theod. Simon: **Leib und Seele, bei Fechner und Lotze,** als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894). Mark 2. 40.

In dieser, 118 S. gr. 8°, fassenden Abhandlung gibt Verfasser zunächst eine gedrängte und doch recht klare Darlegung des philosophischen Standpunktes von Fechner und Lotze, hernach eine Auseinandersetzung der anatomisch-physiologischen Erwägungen beider vom Sitz der Seele und von der Verknüpfung seelischer Tätigkeiten mit dem Leib, dann die metaphysischen Erwägungen über die Einheit der Seele gegenüber der räumlichen Mannigfaltigkeit und im zeitlichen Wechsel. Er kommt zu der Ansicht, dass in anatomisch-physiologischer Hinsicht die synechologische Anschauung Fechners der monadologischen Lotzes weit überlegen erschiene, wäre nicht dieser von der frühern Annahme eines punktförmigen Sitzes, an welchen die Seele gebunden wäre, ab und zur Vielörtigkeit derselben übergegangen. Beide verwahren sich gegen die herbartische Annahme einer *einfachen* Seele, stimmen aber in der *Einheit* derselben völlig überein. Bei beiden Philosophen ist es der zu Grunde liegende Idealismus, der über die sich ergebenden Schwierigkeiten hinweghilft, wenn Fechner, scheinbar widersprechend genug, die Einheit der Seele an die Vielheit der räumlichen Atome bindet und Lotze der Seele die Fähigkeit zuschreiben muss, an verschiedenen Orten im Raum zugleich zu sein; oder wenn Fechner die Einheit der Seele gegenüber der Tatsache des Stoffwechsels in der Leiblichkeit aufrecht erhalten muss. Die Seeleneinheit, die beide abzuleiten glauben, setzen doch wieder beide als ein Faktum voraus; die Schwierigkeit, an der Herbart sich abgemüht, ist also auch hier nicht gelöst, sondern nur in eine neue interessante Beleuchtung gesetzt.

Bibliothek theologischer Klassiker. Band 49—54. *Bengels* Gnomon in deutscher Bearbeitung. Mit einer Einleitung von R. Kübel. Gotha, Perthes, 1894. Preis geb. à Mark 2. 40.

Mit Band 54 hat die von uns schon wiederholt angezeigte, von der Perthes'schen Verlagsbuchhandlung in Gotha in geschmackvollen, hübsch ausgestatteten Bänden herausgegebene Bibliothek theologischer Klassiker ihren vorläufigen Abschluss erreicht. Wir bedauern diesen Abschluss; denn der Gedanke, die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, durch neue billige Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich zu machen, war ein durchaus zeitgemässer und auch die nicht ganz leichte

Auswahl des klassischen im allgemeinen eine gute. Nur eines möchten wir bedauern, dass Zwingli keinen Platz gefunden hat und wir hoffen, die neueste Zwinglibiographie von R. Stähelin werde jenseits des Rheines dazu beitragen, dass in solchen Sammlungen auch Zwingli, z. B. mit seinen Schlusssätzen und der Auslegung derselben, in einer guten neudeutschen Bearbeitung erscheint. Die letzten sechs Bände der Klassikerbibliothek enthalten Bengels Gnomon, nachdem schon früher der erste Band mit einer kurzen, trefflichen Einleitung von Prof. R. Kübel über die Bedeutung und Eigenart Bengels erschienen ist. Der Gnomon, diese fortlaufende praktische Erklärung des Neuen Testamentes, gehört ja allerdings zu den klassischen evangelischen Schriften. Als er 1742 zum ersten male lateinisch erschien, fand er überall begeisterte Aufnahme, und Wesley, der Stifter des Methodismus, erklärte, er habe selber eine Erklärung des neuen Testamentes schreiben wollen; nachdem ihm aber das grosse Licht der Christenheit, Bengel, bekannt geworden, glaube er der Sache der Religion nicht besser dienen zu können, als wenn er den Gnomon übersetze. Seither sind fast 150 Jahre dahingegangen; aber abgesehen von manchen veralteten wissenschaftlichen Ausführungen, enthält das Buch nicht nur, wie der Verfasser selber bescheiden sagt, Fingerzeige, sondern eine wahre Fundgrube praktischer Bibelerklärung. Es war daher eine verdienstvolle Arbeit, in welche sich die Theologen Roquette, Küssner, Orthmann, Klas, Theel, Dietz, Borrmann, Dreising und Boy geteilt haben, eine gute, von veraltetem Ballast gereinigte Übersetzung des klassischen Werkes herzustellen. Diese Arbeit ist trefflich gelungen und so wird der Gnomon in dieser neuen Gestalt in den theologischen Studierzimmern eine hoch willkommene Aufnahme finden.

K. Böhringer, Basel.

P. Mehlhorn: **Aus den Quellen der Kirchengeschichte.** 1. Heft. Bis Konstantin. XIV, 116. Berlin, G. Reimer. 1894.

Es ist gewiss eine dankbare Aufgabe, für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten und zugleich zum Selbststudium für alte und junge Theologen als Ergänzung der kirchengeschichtlichen Handbücher ein kirchengeschichtliches Quellenbuch zu schaffen, zumal wenn die Aufgabe so glücklich gelöst wird, wie es von Mehlhorn geschehen ist. Von seinen beiden Vorgängern, Noack, der ein kirchengeschichtliches Lesebuch (1879, 2. Aufl. 1890), und Ludwig, der neuerdings ein Quellenbuch zur Kirchengeschichte (1871), herausgegeben hat, unterscheidet sich Mehlhorn neben anderem vor allem dadurch, dass er, reichhaltiger als Noack und doch nicht so umfangreich wie Ludwig, wohl die richtige Mitte einschlägt. Auch in der Auswahl der charakteristischen Stellen aus christlichen, ketzerischen und Profanschriften hat der Herausgeber im ganzen eine glückliche Hand gehabt, wie es auch ein durchaus richtiger Grundsatz ist, soweit als möglich immer die zuverlässigsten ältesten Quellen zu benutzen, und das sagenhafte bei Seite zu lassen, ausser wo gerade dieses für die Geschichte von bedeutsamer Wirkung gewesen ist wie in der Biographie des Petrus. Statt einzelner allzu kurzer, nur wenige Zeilen umfassender Belegstellen hätten wir allerdings oft etwas längeren Abschnitten den Vorzug gegeben. Die Einteilung des Stoffes ist eine gute und übersichtliche und verfällt in folgende Abschnitte: „Lebensausgänge von Männern des apostolischen Zeitalters; altchristliche Sitte und Sittlichkeit; Verfassung der alten Kirche: altchristlicher Kultus; altchristlicher Glaube; Christenverfolgungen; unter den Ketzern und Separatisten der alten Kirche haben auch die Gnostiker, worüber man verschiedener Ansicht sein kann, Berücksichtigung gefunden und es erscheint hier neben Saturninus auch Marcion, der wohl besser mit den Eliomiten als der letzte Ausläufer der beiden streiten-

den Parteien des Urchristentums betrachtet wurde, während Valentinus, der geistvollste und originellste Gnostiker, keine Aufnahme gefunden hat. — Die Übersetzungen, die wir kontrolliert haben, sind gut, meist aus dem Urtexte. und auch darin unterscheidet sich Mehlhorn vorteilhaft von seinen beiden Vorgängern, die sich nur zu sehr an die vorhandenen, z. B. Kösel'schen, nicht immer zuverlässigen Übersetzungen angelehnt haben. Von ganz besonderem Werte sind aber auch die zahlreichen Anmerkungen, die teils die Texte erklären, teils notwendige Erläuterungen und dankenswerte kirchenhistorische und literarische Notizen geben. Mit einem Worte: Das Büchlein erfüllt seinen Zweck vollständig, und wir können nur wünschen, es möchte vielfach gebraucht und dadurch der Verfasser ermuntert werden, dem ersten bis Konstantin reichenden Hefte recht bald die weiteren folgen zu lassen und so nach und nach die ganze Kirchengeschichte durch solche sachlich geordneten Quellenauszüge zu illustrieren.

K. Böhringer, Basel.

Walther, Dr. Fr., **Die christliche Glaubenslehre als Wissenschaft vom Lebensmut dargestellt.** S. 403. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1893. Mk. 6.

Wie der Verfasser im Vorwort sich ausspricht, ist diese Arbeit aus langjährigem Ringen nach einem befriedigenden Verständnis der christlichen Glaubenslehre hervorgegangen.

Der Verfasser äussert sich u. a. wie folgt: Diesem Gemisch der Meinungen gegenüber halte ich das Christentum für die einzig wahre Weltanschauung, deren Aneignung das einzige Mittel ist, um dem Menschen die Fähigkeit zu einem zielbewussten und kraftvollen Leben und Denken zu sichern. Ich sehe im Christentum die Mutter der gesamten modernen Kultur und die unentbehrliche Grundlage von Unterricht und Geistesbildung. Und ich will die Richtigkeit dieser Ansicht aus den überlieferten christlichen Dogmen selbst beweisen. Dabei bin ich jedoch keineswegs Intellektualist im bisherigen Sinn des Worts. Ich will nicht etwa jedem Christen die Kenntnis eines bis ins einzelne ausgeprägten Lehrsystems zumuten. Nach meiner Ansicht handelt es sich vielmehr bei Aneignung der christlichen Weltanschauung um eine charakteristische Stellung, welche wenigen Grundgedanken im Kopfe des Menschen eingeräumt werden muss. Auf diesen Grundgedanken erwächst die kindliche Demut, die vertrauensvolle Zuversicht und Leistungskraft des Christen. Allerdings bin ich der Überzeugung, dass sich von jenen Grundgedanken aus mit logischer Folgerichtigkeit eine entsprechende Beurteilung sämtlicher anderen Dinge, mit denen der Mensch zu schaffen hat, ergiebt. Die Glaubenslehre ist mir zugleich materiale Denklehre: ich sehe in derselben das Fundament einer gesunden und logisch haltbaren Anschauung von Welt und Menschenleben.

Wahrheit und Friede. Ein Jahrgang Predigten über die altkirchlichen Evangelien. Unter Mitwirkung namhafter Prediger herausgegeben von *Curt Stege,* Prediger an der Dankeskirche in Berlin. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1894.

In einer Zeit, da das Christentum immer aufs Neue seine Existenzberechtigung und die Kraft, die in ihm liegt, nachweisen muss, ist eine Sammlung von Predigten hervorragender Zeugen des Evangeliums aus den verschiedensten Ländern deutscher Zunge (Deutschland, Elsass, Schweiz) sehr zu begrüssen. Da die Verfasser, die sich vom Herausgeber zur Einsendung je einer Predigt für die 72 Sonn- und Festtage des Kirchenjahres haben bereit finden lassen, ihrer theologischen Richtung nach nicht ganz den nämlichen Ansichten huldigen, ist es um so erfreulicher, dass uns hier in ihren Äusserungen als Prediger die gemeinsame Liebe zum Evangelium und die Überzeugung, dass die Ergebnisse

einer besonnenen Wissenschaft nur zur festern Begründung desselben dienen, in einer Einheit entgegentritt, gegen welche einzelne Meinungsverschiedenheiten als unwesentlich erscheinen. Die Predigten sind alle biblisch wohl begründet, berücksichtigen die geschichtliche Bedeutung des Textes und verwerten diesen bald mit warmen Worten voll Begeisterung, bald in ruhiger Belehrung, überall aber ernst und gründlich, für die mannigfaltigen Bedürfnisse des einzelnen Christen, der Familien und der Kirche. So verschieden die Gemeinden sind, vor denen die Predigten gehalten wurden, und so sehr die Begabung und die Ausdrucksweise der 86 Geistlichen, die hier gleichsam sich vor uns hinstellen, kaum bei zweien ganz dieselben sind, weht uns doch aus allen ein Geist entgegen. Die erwähnte Manigfaltigkeit wirkt keineswegs auf den, der sie beobachtet, sondern wirkt im Gegenteil belebend, weil sie uns an den Reichtum des Evangeliums, in dem Jeder neben dem allgemeinen seinen besondern Segen empfängt, erinnert. Wie uns aber einerseits die durch dieses Buch verbürgte Tatsache, dass es der evangelischen Kirche nicht an wahrhaft gläubigen, wissenschaftlich tüchtigen und hochberedten Zeugen fehlt, in bangen Stunden trösten mag, so bildet es auch für diejenigen, die zu ähnlicher Tätigkeit berufen sind, eine Quelle heilsamer Aufmunterung und Belehrung für ihr Predigen. Möge das vortreffliche Werk, das sich durch güten Druck, feines Papier und ebenso schönen wie soliden Einband auch äusserlich empfiehlt, manchen Weihnachtstisch schmücken und die mit ihm Beschenkten erfreuen.

H. Baiter.

Kamphausen, D. *Adolf.* **Die berichtigte Lutherbibel.** Rektoratsrede mit Anmerkungen. — Berlin, bei Reuther & Reichard, 1894. S. 66. gr. 8°.

Diese, zuerst in der Zeitschrift: „Halte was du hast" erschienene Rektoratsrede wird hier separat mit 74 Anmerkungen herausgegeben, in denen sich ein überaus reiches, für den Gegenstand orientierendes Material zusammengetragen findet. Nachdem im Februar 1892 die im Auftrage der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene Ausgabe der berichtigten Lutherbibel erschienen war, hatte sich nämlich Kamphausen als einer der berufensten Mitarbeiter derselben veranlasst gesehen, in dieser knappen Form über die ganze, so schwierige Bibelübersetzungsfrage darzulegen.

Goetz, Lic., *Carl.* **Die Busslehre Cyprians.** Eine Studie zur Geschichte des Busssakraments. Königsberg i. Pr., b. Braun & Weber. 1895. gr. 8°. S. 100. Preis 2 Mk.

Die Schrift ist Bischof Reinkens gewidmet.

Der Verfasser geht darauf aus, in Studien zur Geschichte des Busssakramentes die Umbildung der alten zur modernen Buss- und Ablasslehre aufzuzeigen. Um zur richtigen Beurteilung der im Mittelalter geschehenen Veränderung sichern Grnnd unter den Füssen zu haben und in Ermanglung brauchbarer Darstellungen der alten Busslehre, greift er, wie sich's indertat von selbst versteht, auf die Busslehre Cyprians zurück, von der sich ein klares Bild geben lässt, während sonst gerade diese Materie recht schwer darzustellen ist, indem dieses Bussverfahren in der Praxis sich beständig änderte.

Weshalb hat unsere Kirche noch kein neues Bekenntnis? Von *Philalethes.* Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht 1894. gr. 8°, S. 39. 60 Pf.

Verfasser weist die Forderung nach einem neuen Bekenntnis ab. Er fasst seine Ausführungen in folgendes Bild zusammen: Jene alten Bekenntnisse sind dem grünen Kelche der Blüte zu vergleichen, unter dessen schützender Hülle die schöneren, buntfarbigen Kronenblätter sich bilden. In der Reformation durchbrach die Blütenkrone lebendigerer, vollerer evangelischer Erkenntnis die deckende Hülle. Seitdem haben die Kronenblätter sich immer reicher entfaltet, und die Kelchblätter weiter hinabgebogen. Da ist es Torheit und Frevel, die ersteren soweit abstutzen und ausrupfen zu wollen, bis das ganze sich wieder mit den zusammenschrumpfenden Kelchblättern bedecken lasse!

Simons, Lic. *Ed.*, **Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein und ihre Bedeutung für unsere Zeit.** — Bonn, bei Emil Strauss, 1894. S. 166. gr. 8°. Preis 3 Mk.

Es erzeigte sich in der erregten sozialen Bewegung der Gegenwart die Notwendigkeit, auch die christliche Liebestätigkeit einer genauern Untersuchung zu unterziehen, insbesondere verlohnte es sich, einer absprechenden katholischen Geschichtschreibung gegenüber das Armenwesen seit der Reformation ins rechte Licht zu stellen. Uhlhorn hat hierin trefflich vorgearbeitet, Achelis in seiner praktischen Theologie dieses Gebiet gebührend berücksichtigt. Und wie sollte indertat der künftige Pfarrer sich einer gründlichen Kenntnis dieses Gebietes entschlagen können?

Dass die Ausbildung einer kirchlichen Armenpflege ein Verdienst der reformierten Kirche ist, wird von Uhlhorn dargetan; Achelis weist nach, warum grade der reformierte Typus zu jener Ausbildung drängte. Der Boden aber, auf welchem solche Ausgestaltung sich am Reinsten vollzogen hat, ist innerhalb Deutschlands der der niederrheinischen Gemeinden.

Es erscheint demnach bei solcher Sachlage als kein überflüssiges Beginnen, die Grundlagen und Anfänge der evangelischen Gemeinde-Armenpflege am Niederrhein zum Gegenstand einer eingehenderen Darstellung, als sie ihnen bisher zuteil geworden ist, zu machen, d. h. also einerseits jenen Wurzeln der in fast alle neueren Verfassungsgesetze der deutsch-evangelischen Landeskirchen übergegangenen Bestimmungen über kirchliche Armenpflege bis in ihre Fasern und Spitzen nachzugehen, anderseits die Erstlingsfrüchte, die trotz ihrer Reife und Schönheit bisher noch nicht gewürdigt wurden, aufzuweisen. Bei unserer heutigen Arbeit, die nach Verwirklichung des Gemeindegedankens trachtet, von dieser klassischen Form der Gemeindearmenpflege abzusehen, wäre unverantwortlich.

Die gründliche historische Arbeit, die Simons uns hier vorlegt, hat daher zugleich aktuelle Bedeutung.

Bibliotheca Samaritana III., gesammelt aus den Manuskripten des Britischen Museums, der königlichen Bibliothek in Berlin, der herzoglichen Bibliothek in Gotha, der Vatikana, der Barberini, und herausgegeben von Dr. *M. Heidenheim.*

Band III der *Bibliotheca Samaritana* enthält aus dem Fünfbuche Marquat's Auszüge (solche fanden sich auch schon im Band II): Marquat, Buch I, Buch der Wunder (Sendung Mosis, dessen Verkehr mit Pharao). Buch II enthält den Exodus; Buch III einen Commentar zu Deuteronomium, Cap. XXXII. Der samaritanische Text ist in der hebräischen Quadratschrift mitgeteilt und mit wörtlicher Uebersetzung. Über 500 Noten erläutern die schwierigen Stellen. Die Appendices enthalten eine Columne einer alten Pentateuchquelle zu Rablais, die samaritarischen Kalendarien und Auszüge aus den übrigen Büchern Marquat's. Die Einleitung enthält neben sprachlichen Bemerkungen eine Darstellung der ganzen samaritanischen Liturgie, der Theologie der Samaritaner, Christologie und Eschatologie etc. etc. Nach dem Erscheinen dieses Bandes veröffentlicht Dr. Heidenheim unter dem Titel Materialien der biblischen Textkritik: 1) Untersuchungen der neuesten Pentateuchkritik, worin besonders dargetan werden soll, dass erst nach einem Versuche, die ursprüngliche Textgestalt zu entdecken, von einer endgültigen Kritik des Pentateuchs die Rede sein kann. 2) Die Pentateuchrolle zu Bologna. 3) Kritische Bemerkungen zu den erschienenen Teilen *The sacred Books of the Old Testament*, von Paul Haupt. 4) Neue Varianten zum Buche Daniel. Ferner eine Anzahl von Excerpten aus den englischen und römischen Bibliotheken. Das ganze Werk soll Beiträge zur Einleitung in das alte und neue Testament veröffentlichen.

Franz Jacobi, ev. Pfarrer in Thorn: **Das liebreiche Religionsgespräch zu Thorn 1645.** Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1895. 99 S. Mk. 1. 20. Das Vorwort sagt:

Unter den zahlreichen Religionsgesprächen, in denen man sich bemühte, die christlichen Konfessionen zu vereinigen, ist das Thorner kein uninteressates. Die Jesuiten, welche die katholische Geistlichkeit Polens in jener Zeit beherrschten, erscheinen hier im Mantel der Liebe und Freisinnigkeit. Doch blickt aus

diesem Mantel gar schnell der alte Fanatismus hervor. Den Reformierten wird die Aufnahme ihres Glaubensbekenntnisses ins Protokoll verweigert, den Lutheranern gar der Mund verboten. Die Reformierten machen immer aufs neue den Versuch, eine Union mit den Lutheranern herbeizuführen, werden aber aufs schroffste von denselben zurückgestossen. Des grossen Kurfürsten Vertreter Calixt, fast der einzige Protestant, welcher auf das Gespräch grosse Hoffnungen gesetzt, wird um seiner unionistischen Gesinnung willen von einer wirksamen Teilnahme an diesem Einigungsversuche ausgeschlossen. So klingt der Titel, unter welchem die Einladungen erfolgten, „liebseiches Gespräch" (colloquium charitativum) fast wie Hohn, kaum ist auf einer Disputation gehässiger gezankt worden, als hier. Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts erscheint hier in seiner ganzen Zersplitterung und Ohnmacht, aber auch in seiner Bekennertreue gegenüber Rom.

Für die Kirchengeschichte ist dies Gespräch noch deshalb von Bedeutung, weil es einen Hauptanlass zu den langwierigen, traurigen synkretistischen Streitigkeiten gegeben und das hier entstandene reformierte Glaubensbekenntnis (declaratio Thoruniensis) symbolisches Ansehen erlangt hat. Für die Kulturgeschichte ist die schleppende Verhandlungsweise, das beständige Protestieren und Rückprotestieren, das Haschen nach Titeln und Würden bezeichnend. Kurz, es tritt hier ein rechtes Kirchen- und Kulturbild aus jenem trüben, und doch wieder an hochbegabten Geistern reichen Jahrhunderten vor das Auge.

Diese Schrift ist eins mit kleineren Zusätzen versehene Sonderausgabe aus der „Zeitschrift für Kirchengeschichte". Der ursprünglich gezogene Rahmen liess eine grössere Erweiterung nicht zu.

Corrigenda.

Bei der beschleunigten Herstellung des letzten Heftes wurde leider versäumt, den Herren Verfassern die Aushängebogen zur Correctur zuzustellen. Es blieben infolge dessen eine Anzahl sinnstörender Druckfehler. Die hauptsächlichsten im Aufsatz des Herrn Professors G. von Schulthess-Rechberg über „Das Recht der christlichen Ethik" in Nr. 1 dieses Jahrganges von S. 26—46 sind:

S. 26 Z. 4 v. u. lies: haben statt aber.
S. 27 Z. 2 v. o. nehmen statt nahmen.
S. 27 Z.18 v. o. Constellatiou statt Olonstellation.
S. 27 Z. 5 v. u. bewähren statt berühren.
S. 29Z.16 v. u. ist „heutigen" zu streichen.
S. 29 Z, 6 v. u. kennt statt kannte.
S. 30 Z. 8/9 v. o. vorauszusetzen statt vorauszusehen.
S. 30 Z. 15 v, o. als wenn er statt als er.
S. 32 Z. 3 v. u, ist nach: aber „nicht" einzufügen.
S. 42 Z. 10 v. o. beachte statt brachte.
S. 42 Z. 22 v. o. die einen sagen: die Natur hat allein Recht, oder, weil . . statt die einen siegen. Die Natur hat allein Recht, weil . .
S. 45 Z. 1 v, o. in dem Menschen statt in den Menschen.
S, 45 Z. 16 v. o. ist das „da" zu tilgen.

In der Arbeit des Herrn Dr. Buss verblieben folgende Fehler:

Seite 4 Zeile 5 v. o. lies: Amasa statt Amosa.
S. 8 Z. 8 v. u. Angera statt Augera.
S. 8 Z. 8 v. u. Statio statt Stabio.
S. 14 Z. 3 v. o. Brentano statt Bentano.
S. 15 Z. 17 v. o. „neben der Kirche her" statt hier.
S. 15 Z. 2 v. u. sagt statt sagte.
S. 16 Z. 20 v. o. dem Leisen statt den.
S. 17 Z. 19 v. u. Hr. Schütz statt Schutz.
S. 17 Z. 13 v. u. 18. Jahrhundert statt 13.
S. 19 Z. 7 v. o. Langhaus statt Sanghaus.
S. 20 Z. 21 v. u. genug sein könnte statt konnte.
S. 22 Z. 21 v. u. künstlerische statt hünstlerische.
S. 23 Z. 14 v. o. der Farben noch statt nach.
S. 23 Z. 18 v. o. Spasimo statt Spatimo.
S. 24 Z. 18 v. o. echt plastisch statt recht.
S. 25 Z. 13 v. u, Altar statt Alter.
S. 25 Z. 11 v. u. gäbe statt gab.

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

Eine kritische Rundschau von *Dr. J. Kreyenbühl (Zürich).*

(Fortsetzung.)

Die Vereinigung von Glauben und Wissen ist ebenso dringend gefordert von dem *religiösen* wie von dem *wissenschaftlichen* Bedürfnis der menschlichen Natur. Denn die *religiöse* Wahrheit ist nicht dieser höchste Lebenswert des Individuums, wenn die Wissenschaft eine andere Wahrheit und einen andern Lebenswert ihr gegenüberstellt, überordnet oder jene als Unwahrheit und Täuschung, ja als ein zu bekämpfendes Vorurteil erklärt. Und die *Wissenschaft* ist so lange nicht the completely unified knowledge, als in ihren Prinzipien und Endergebnissen die religiösen Tatsachen nicht erklärt, verwertet, verifizirt, sondern wegerklärt, umgedeutet und negirt sind. Aber ebensowenig hat die Wissenschaft die ihr notwendige Gestalt des Abschlusses in der Philosophie, wenn eine sogenannte kirchliche Glaubenswissenschaft, Dogmatik u. drgl. eine abschliessende wissenschaftliche Welterkenntnis mit Hülfe eines Glaubens zu Stande zu bringen glaubt, die nun und nimmer Grund und Inhalt einer philosophischen Welterkenntnis, einer philosophischen Gnosis sein kann, sondern nur die Karikatur einer kirchlichen Scholastik und im besten Falle ein Gemisch von Philosophie und Kirchenlehre erzeugt. Es verlangt also der Ernst und die Würde des religiösen Lebens und der Ernst und die Würde der Wissenschaft, es verlangt der ganze Mensch in seiner geistigen Bestimmung, dass der Zwiespalt der Weltanschauungen beseitigt und in der Einen Welt mit der Einen Bestimmung des Einen menschlichen Geschlechts auch eine einheitliche Erkenntnis und Wertschätzung dieser Welt und unseres Lebens in ihr und mit ihr verwirklicht werde. Wer diesen Zwiespalt erträgt, zeigt damit nur, dass weder der religiöse noch der wissenschaftliche Geist in ihm zur wahren und vollen Gestalt ausgebildet sind, in der sie Sache des ganzen Menschen, der vollen Persönlichkeit sind.

Insbesondere ist es ein schlimmes Zeichen für das religiöse Leben, wenn, wie es heute wieder von theologischer Seite geschieht, der Glaube vom Wissen abgesondert und ferngehalten, die Theologie auf angebliche Gefühlserlebnisse oder auf die Äusserlichkeit geschichtlicher Tatsachen basirt wird, wenn in ganz sinnloser Weise Metaphysik d. i. die philosophische Erkenntnis des Übernatürlichen und Übermenschlichen von der wissenschaftlichen Darstellung des Glaubensinhaltes ausgeschlossen, der Metaphysik der Charakter als Wissenschaft abgesprochen und dann doch wieder eine wissenschaftliche

Dogmatik d. h. eine wissenschaftliche Darstellung des Übersinnlichen und Übermenschlichen als Aufgabe der Theologie erklärt wird: es steht schlimm um den religiösen Glauben, wenn derselbe sich als „fauler Glaube" mit dem faulen Frieden einer doppelten Wahrheit begnügen muss und er nicht im Stande ist, sowohl das Verhältnis der erschlichenen Einheit von Glauben und Wissen, als das Verhältnis der offenen Feindschaft zwischen beiden durch das Verhältnis einer innern Zusammengehörigkeit zu ersetzen.

Die Theologie, welche diesem Grundsatze folgt, beweist damit nicht mehr und nicht weniger, als dass der *Glaube,* der im Sinne des Christentums *eine den ganzen Menschen und die ganze Menschheit erfassende, durchdringende und umgestaltende Realität und Macht sein soll, zu einer blossen Angelegenheit der Theologen und Kirchenmänner herabgesunken ist.*

Geht der Glaube nach dieser Meinung nur die Theologen an, die, wie es scheint, mit einem besondern Glaubensorgan und spezifischen Glaubenssinn auf die Welt gekommen sind, geht er die Wissenschaft und die *Philosophie nichts an,* nun so haben sich ja die kirchlichen Kreise gar nicht zu beklagen, wenn die nicht-theologischen Kreise sich *ihrerseits um den Glauben nichts bekümmern* und den Theologen und Kirchenmännern die res fidei et morum zu ausschliesslicher Behandlung überlassen. Dann sollen aber auch diese Theologen aufhören, über die Glaubenslosigkeit, Unkirchlichkeit und den religiösen Indifferentismus zu jammern, der die notwendige Folge einer Theorie ist, die den Glauben zum Monopol einer theologischen Kaste oder einer kastenmässigen Theologie macht. Wie wenig diese neueste Modetheologie, die ja nichts anderes ist als ein neuer Aufputz unwissenschaftlicher Orthodoxie, dem wahren Geiste des Christentums entspricht, ist aus jeder Seite der Geschichte der christlichen Kirche ersichtlich. Denn sowie das Christentum als eine den ganzen Menschen und die ganze Menschheit umschaffende Macht in die Welt getreten ist, so hat es auch die Wissenschaft und damit die Philosophie als die Einheit und Zusammenfassung alles Wissens in ihrem Grunde ergriffen und eine geschichtliche Entwicklung derselben eingeleitet, welche in allen Phasen, in den Phasen des Aufbaus wie der Zerstörung, des Fortschritts wie des Rückschritts, ein wesentliches Verhältnis zum christlichen Prinzip gehabt hat. Die Paulinische und die Johanneische Gnosis, der Gnostizismus, die patristische Philosophie, die Scholastik und Mystik des Mittelalters, die neuere Metaphysik, die Religionsphilosophie von Kant an, der spekulative Idealismus bis herab zu den metaphysischen Systemen und Versuchen der Gegenwart — sie alle sind nur unter der Voraussetzung verständlich und zu Stande gekommen, *dass im Princip des christlichen Glaubens irgendwie auch ein Princip der philosophischen Erkenntnis liegen müsse und wirklich*

liege. Die gegenwärtige Modetheologie, welche Philosophie vom Glauben und den Glauben von der Philosophie ausschliesst, verleugnet damit die Universalität, die allgemein menschliche Bedeutung, den wahren Humanismus des christlichen Glaubens und steht im Widerspruch mit der gesamten Entwicklung der modern-europäischen d. h. irgendwie vom christlichen Geiste beeinflussten Wissenschaft. Sie ist so wenig *christlich,* als sie wahrhafte *Wissenschaft* ist und eine „Theologie" wie canis a non canendo und müsste von Rechts wegen nicht *θεολογία,* sondern *θεαλογία* heissen. Durch eine solche Theologie wird der christliche Glaubensinhalt in die persönliche Mystik des Gefühls oder in die Positivität sogenannter geschichtlicher Tatsachen hineingebannt, das Christentum, das eine Sache des ganzen Menschen und der gesamten Menschheit sein wollte, zu einer Privatsache der Theologen und Kirchenmänner gemacht und sein Einfluss auf die Wissenschaft und durch sie auf die ganze Kultur unterbunden, die Menschheit in die Kaste der Glaubenden und der Wissenden getrennt, ein ungesunder Mystizismus, Pietismus und eine geistlose Orthodoxie erzeugt, die Bewährung und Beglaubigung der christlichen Idee in der Totalität des geistigen Lebens unmöglich gemacht und das Grundübel in der gegenwärtigen Wissenschaft, der Zwiespalt zwischen Glaube und Wissen, im Namen der Religion sanktionirt und unheilbar gemacht.

Gegenüber allen diesen Verirrungen, mögen sie nun von Philosophen oder von Theologen vertreten werden, ist es heute die dringendste Aufgabe der Philosophie, die Einsicht zu begründen und zu verbreiten, dass der Zwiespalt zwischen Glaube und Wissen nicht mehr länger fortdauern darf und dass die rechte Entwicklung des Wissens wie des religiösen Glaubens kategorisch und gemeinsam eine *Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen,* Theologie und Philosophie, Kirche und menschlicher Kultur verlangen.

Wenn wir uns nicht völlig täuschen, so stehen wir innerhalb der unmittelbaren Gegenwart im Begriffe, eine solche *Neugestaltung,* welche, wie sie Religion und Philosophie gemeinsam ergreift, auch beide gemeinsam umgestalten müsste, von verschiedenen Seiten angebahnt zu sehen. Von entschiedenen und durchgreifenden Erfolgen kann bei diesen Bemühungen noch nicht die Rede sein, aber die Anzeichen mehren sich von Tag zu Tag, dass wir uns dem ersehnten Ziele nähern.

Vor allem und in erster Linie ist es die *Philosophie* selbst, welche, in den namhaftesten Vertretern nicht bloss *freisinniger,* sondern sogar *religiöser,* als die kirchliche Theologie, durch eine Umgestaltung ihres Verhältnisses zu Religion, Christentum, Theologie für die *Wissenschaft,* die *Kultur* und das *religiöse Leben* neue Bahnen zu eröffnen sucht. Die Philosophie steht auf dem Punkte,

die grossen Lehren zu beherzigen, welche ihr die geschichtliche Entwicklung gegeben hat und eine Weltanschauung zu begründen, die nicht dem Inhalt des Glaubens fremd und äusserlich gegenübersteht, nicht den Anspruch erhebt, den Gehalt des Glaubens als „philosophische Religion" zu ersetzen und nicht als ihre Aufgabe ansieht, jenen Inhalt als Täuschung aufzulösen, sondern unter Anerkennung des besondern, eigenartigen, positiven Wertes des religiösen Glaubens *eine damit übereinstimmende Grundlage der wissenschaftlichen Welterkenntnis* zu gewinnen und so Philosophie als *wissenschaftliche Einheit von Glaube und Wissen* zu vollziehen. Die Philosophie versucht ihren *metaphysischen Neubau unter Zuhülfenahme der Substanz des religiösen Glaubens.* Die bedeutendsten, universalsten und einflussreichsten Leistungen der zeitgenössischen Philosophie sind aus dieser Inspiration entsprungen. Die Überzeugung wird aber immer allgemeiner, dass ein blosses Wissen, das nur mit nackten *Tatsachen* und blossen *Begriffen* operirt, den wahren Tatbestand der Welt nicht versteht, dass vielmehr erst dann von einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt zu reden ist, wenn als der eigentliche Sinn und als der tiefste Inhalt alles Seins und Geschehens die *Werte* erkannt sind, welche alle Dinge für das Leben des Geistes haben und ein einheitlicher Zusammenhang, der diese Werte zu *Einer Ordnung* verknüpft. Von verschiedenen philosophischen Individualitäten ist diese Aufgabe der Philosophie, eine wissenschaftliche Darstellung der Welt als einer Wert-Ordnung zu sein, zu lösen unternommen worden. Beneke, Fechner, Lotze gehören hierher, aber auch die Pessimisten Schopenhauer und E. v. Hartmann legen ihrer *Weltanschauung* einen *Wertmasstab* zu Grunde, wenn sie meinen, das *überwiegende Übel* in der Welt habe den Sinn, den Menschen zu einem vollständigen Verzicht auf individuelle Befriedigung und damit zu einer Aufhebung des Willens zum Dasein zu veranlassen, wodurch dann das gesamte wertlose Dasein beseitigt und — wie der Metaphysiker Hartmann beifügt — der Urheber dieses Daseins von der Qual desselben befreit wird.

Eine Einigkeit darüber, in welchem Werte die Philosophie den tiefsten Sinn der Welt zu finden habe, ist bis jetzt auch von der zuletzt genannten philosophischen Richtung nicht erzielt. Aber als eine gemeinsame Überzeugung gilt dennoch, im Gegensatze zu jeder Art von Wissensvergötterung, der Grundsatz, dass blosse Einsicht in Tatbestände und blosse Diskussion von Erkenntnisformen und -Formeln *noch keine Philosophie* sind, sondern dass der Philosoph als Sinn aller Tatbestände und als eine allem Denken vorausliegende Wirklichkeit irgend einen Wert des Weltganzen anzuerkennen, durch unmittelbare Erfahrung aufzufassen oder im weitesten Sinne zu „*glauben*" habe. In sehr entschiedener Weise hat *Friedr. Paulsen*

in seiner (soeben in zweiter Auflage erschienenen) „Einleitung in die Philosophie“ dieser Überzeugung, aus der allein die Wiedergeburt der Philosophie zu erwarten ist, zum Worte verholfen. „Jede Philosophie“, sagt Paulsen (a. a. O. S. 322, 1. Aufl.) sehr richtig, „sofern sie Philosophie in dem alten Sinn, Welt- und Lebensanschauung, sein will, enthält auch ein Element des Glaubens in sich, das die Wissenschaft als solche nicht enthält. Jede Philosophie geht zuletzt darauf hinaus, Sinn in die Dinge zu bringen oder vielmehr den Sinn, der in den Dingen ist, aufzuzeigen. Dieser Sinn ist aber im letzten Grunde immer eine Sache nicht des Wissens, sondern des Wollens und Glaubens. Was dem Philosophen selber das höchste Gut (eben der einheitliche Weltwert) und letzte Ziel ist, das sieht er in die Welt als ihr Gut und Ziel hinein. In diesem Sinne ist das Augustinische Wort: fides praecedit rationem (der Glaube geht der Vernunft voraus) eine allgemein menschliche Wahrheit, ja der eigentliche Schlüssel zum Verständnis aller Philosophie.“

Von dieser Ueberzeugung bis zu einer religiösen Begründung der Philosophie ist nur ein kleiner Schritt oder vielmehr, die Begründung der Philosophie durch den Glauben an den höchsten und allumfassenden Wert der Welt ist selbst schon ein *religiöser Akt*, ein Akt des Glaubens, denn es ist unmöglich, im Glauben an die Werte der Welt den religiösen Wert auszuschliessen und ebenso unmöglich, eine Einheit und eine Ordnung jener Werte auf wissenschaftlichem Wege herzustellen ohne Anerkennung des religiösen Wertes, der zur Durchführung jener wissenschaftlichen Aufgabe unerlässlich ist. Und so ist die Philosophie durch ihr Wesen und ihre Aufgabe selbst dazu gedrängt worden, abermals mit der Substanz des religiösen Glaubens in ein inneres und engeres Verhältnis zu treten. Sie hat die ihr von Kant gestellte Aufgabe, „eine Lehre vom höchsten Gute zu sein, mit dem Bestreben, es darin zur Wissenschaft zu bringen“, abermals nicht zu lösen unternehmen können, ohne Verbindung und Fühlung zu suchen mit jener andern Gestalt des Geistes, in welcher das höchste Gut gleichfalls Inhalt und Mittelpunkt alles Lebens ist, mit der *Religion*, von der selbst der absolute Philosoph *Hegel* anerkennt, „dass sie früher in der Zeit, als die Wissenschaft es ausspricht, was der Geist und die Wahrheit ist.“

Soll aber diese *Erneuerung der Philosophie* unter Zuhülfenahme der religiösen Werte gelingen, so ist wohl zu beachten, dass es zu diesem Zwecke nicht mehr und nicht weniger bedarf, als einer *Erneuerung des religiösen Lebens selbst*. Eines ist von dem andern schlechterdings nicht zu trennen und beides in untrennbarer Einheit ist die *eigentliche Lebensaufgabe*, in welcher die geistige Entwicklung der *Gegenwart* ihren Höhepunkt und damit den Ausgangspunkt für eine neue Epoche des menschlichen Geisteslebens gewinnt. Die Philo-

sophie, wie übrigens die gesamte geistige Kultur, ist jeweilen wesentlich von dem Stand des religiösen Lebens beeinflusst worden. Die Entwicklung der Philosophie machte sich anders in der vorchristlichen, anders in der christlichen Zeit, anders zur Zeit der Scholastik, anders zur Zeit der Reformation. Und in der Gegenwart, wo es sich darum handelt, für die philosophische Entwicklung einen neuen Grund zu legen, handelt es sich gleichzeitig darum, das religiöse Leben so zu gestalten, dass endlich einmal eine Übereinstimmung zwischen dem religiösen Leben und der philosophischen Erkenntnis und damit eine Weltanschauung erreicht werden kann, welche der menschlichen Entwicklung angemessen ist. Der in der Gegenwart allgemein erstrebte Anlauf der Philosophie zu einer neuen Metataphysik wird ganz sicher nur gelingen durch eine Reform innerhalb des religiösen Lebens; *die religiöse Frage der Gegenwart ist zugleich die philosophische Frage und die religiöse Reform die philosophische Reform.* Daher kommt es, dass die Philosophie der Gegenwart sich mit dieser Ausdehnung und Energie der Erforschung des religiösen Problems zugewendet hat. Die Philosophie will einmal vollständige Klarheit und Gewissheit über das Wesen, die Bedeutung, die Stellung der Religion im menschlichen Leben, sie will insbesondere eine richtige Einsicht in das wahre Wesen des Christentums, weil sie weiss, dass ohne Mitwirkung des religiösen und christlichen Faktors ein Neubau der Philosophie nicht möglich ist. Und endlich, da die bestehende kirchliche Form der christlichen Religion als auf einem wesentlich mittelalterlichen Verhältnis von Glauben und Wissen beruhend oder, wie die protestantische Dogmatik, von dem falschen Verhältnis einer erschlichenen Einheit oder einer äusserlichen Coordination beider infizirt, dem philosophischen Neubau als der innern Einheit von Glauben und Wissen nicht genügen kann, so ist die Philosophie mehrfach bereits dazu fortgeschritten, über alle diese kirchlich-theologischen Formen des Christentums hinausgehend *von sich aus eine Umgestaltung derselben* und somit eine *religiöse Reform* vorzunehmen. Man wird in der Gegenwart keine philosophische Darstellung der Religion finden, welche nicht zugleich Keime, Ansätze und Vorschläge zu einer praktischen Umgestaltung des religiösen Lebens enthielte. Lotze, Fechner, Paulsen, Eucken, Volkelt, E. v. Hartmann, Spicker u. s. w., sie alle betreiben *philosophische Erkenntnis der Religion* wesentlich im Hinblicke auf eine *praktische Umgestaltung der Religion.* Die Zeit, da die Philosophie „absolutes Wissen" und damit eben absolute Theorie war, ist vorbei und nur noch durch minderwertige Scholastik vertreten; die Philosophie will *weniger* sein, als absolutes Wissen, aber eben darum *mehr,* als blosses Wissen; sie will eine Macht des Lebens, ein Faktor im Prozesse der Kultur sein. Hölderlin's Frage wird von ihr energisch

bejaht: *Die Bücher wollen leben.* Die durch eine Reihe vortrefflicher Darstellungen — man denke an Pfleiderer, Vatke, Rauwenhoff, E. v. Hartmann, Caird — vertretene *Religionsphilosophie* der Gegenwart soll der Philosophie den rechten Grund des Glaubens liefern für die Weltanschauung, in welcher Glaube das A und O des Wissens ist, und dieser rechte Grund des Glaubens kann leider der *kirchlichen Form desselben nicht entnommen,* er muss vielmehr durch eine *Umbildung dieser Form,* durch religiöse Reform, gewonnen werden. Die Philosophie muss die kirchliche Glaubensform zerbrechen, wenn die *christliche Substanz* mit der *Wissenschaft jene Einheit* eingehen soll, deren Fehlen das Unglück unserer Zeit, deren Herstellung die Sehnsucht und das Heil unserer Zeit ist.

Die ausgedehnte Bearbeitung der Religionsphilosophie in der Gegenwart hat also ihren wesentlichen Grund in dem Bestreben der Philosophie, sich *einen sichern Grund zu einem Neubau* zu verschaffen und dieses Bestreben ist unabtrennbar von dem andern, die zu diesem Zwecke ungeeignete *kirchliche Glaubensreform aufzulösen und eine neue Gestalt des christlichen Geistes herauszuarbeiten welche, mit der Philosophie vereint, die unzerstörbare Weltanschauung, der zukünftigen Menschheit sein wird.*

Unter diesem Gesichtspunkte soll es mehr sein, als eine bibliographische Rundschau oder als ein blosses litterarisches Referat, es soll ein Beitrag sein zur Klärung der philosophischen und religiösen Frage und zur Symptomatik des Zeitgeistes und eine bescheidene Förderung des höchsten philosophischen Zieles, „dass die Bücher leben", wenn im folgenden eine Reihe von religionswissenschaftlichen Arbeiten, die der Zufall zusammengeführt hat, der Bekanntschaft weiterer Kreise vermittelt und nach ihrem für die Hauptfrage der Gegenwart: — die Umgestaltung der Philosophie (und mit ihr der gesamten menschlichen Kultur) durch eine Umgestaltung des religiösen Lebens — bedeutsamen Inhalte dargestellt werden. Da wir im Vorhergehenden die allgemeinen Verhältnisse, die zwischen Glaube und Wissen möglich und wirklich sind, ausführlich genug dargestellt und gewürdigt haben, dürfen wir uns bei den einzelnen Vertretern jener Verhältnisse kürzer verweilen.

II.

Th. Ziegler und E. Häckel.

Wir beginnen mit einer merkwürdigen Zwittergestalt, die bald anzieht, bald abstösst und nach der Natur solcher Geschöpfe jedenfalls nicht fortpflanzungsfähig ist und kein „lebendes Buch" heissen kann. Professor Theobald Ziegler in Strassburg (früher in Winterthur) steht

mit seinen fünf Vorträgen über „Religion und Religionen“ (Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1893) wesentlich auf dem Boden von Ludwig Feuerbach. Ein einziger Satz kennzeichnet mit wünschenswerter Deutlichkeit die Denkweise des Verfassers: „Dass die Religion ein spezifisch Menschliches sei, darüber sind wir ja wohl alle einig. *Also nichts Göttliches.* Religionsphilosophie ist in erster Linie Religionspsychologie.“ (S. 20). Oder, wie Feuerbach gesagt: Theologie ist Anthropologie, da Gott das Geschöpf des Menschen ist. Wenn also die Religiösen die Religion im Unterschiede von Feuerbach und Ziegler nicht als etwas spezifisch d. h. exclusiv Menschliches, sondern als etwas Göttliches ansehen, unter Gott eine *Wirklichkeit* verstehen, so zeigt ihnen Ziegler, dass dieser Gott eine blosse *Vorstellung* des Menschen ist. „Auch das Unendliche (wie die Aussenwelt) wird projizirt und so entsteht der Glaube an ein Unendliches in mir, an einen Gott, an meinen Gott“ (S. 34). Die Religion der Religiösen ist eine Illusion. Insoweit ist Ziegler Schüler und Anhänger Feuerbachs.

Aber nun die andere Seite des Zwitterdings. Es ist eine Illusion, zu meinen, Religion beziehe sich auf einen wirklichen Gott. Aber darum ist sie nicht ein blosser Schein, eine absolute Täuschung, ein Zustand ohne Grund und ohne Werth. Sie ist ein *wirklich erlebter Zustand des Gefühls.* Der Schüler Feuerbachs schlüpft in den Predigerrock Schleiermachers und rekonstruirt nun die Religion als eine *vom Subjekt gefühlte Wirklichkeit,* die er als eine *von und in Gott gegründete Wirklichkeit* nicht wollte gelten lassen.

Vorher hat es geheissen: Nichts Übermenschliches, nichts Göttliches, *nur Menschliches,* und jetzt preist Ziegler das *Gefühl des Unendlichen,* das uns aus der Enge hinaus in's Weite, über die Kleinheit hinweg in's Grosse, *vom Endlichen aufwärts zum Unendlichen trägt*“ (S. 87 fg.). Vorher „projizirte“ der Mensch das „Unendliche“ aus dem Endlichen heraus, jetzt wird das Endliche zum Unendlichen „erweitert“.

In dieser widerspruchsvollen Zwittergestalt gleicht das Buch Zieglers einer vergoldeten aber tauben Nuss. Das Gefühl für das Unendliche ist die Schleiermacher abgeborgte Vergoldung, aber den Kern der Nuss, die allen Religionen ohne Ausnahme feststehende Wirklichkeit des übermenschlichen Grundes, Inhaltes und Wertes aller Religion, die jede Religion als ihren „Gott“ benennt, hat Feuerbach ausgehöhlt. So kennzeichnet die Schrift, schillernd zwischen Feuerbachscher Unreligion und Schleiermacherscher Gefühlsreligion, die „Suchenden inmitten der grossen Krisis“ (S. 4), die immer und ewig suchen, weil sie die Religion *nicht da finden* wollen, *wo sie ist,* im positiven, religiösen Leben des *menschlichen* Geistes, welches die

Offenbarung eines *göttlichen* Geistes ist, sondern da, *wo sie nicht ist*, im religionslosen Raisonnement und im verschwommenen, absolut unbestimmten und individualistischen Gefühl.

Das Widerspruchsvolle an Zieglers Schrift, die ewige und einheitliche Substanz und den letzten Grund aller Religion, die Realität des Göttlichen, aufzulösen und trotzdem der Religion einen Wert im Leben des Menschen zu sichern, macht die Schrift zu einem fortlaufenden Quiproquo. Während die wirkliche, geschichtliche, positive Religion ohne Ausnahme den Wert der Religion darin findet, dass darin dem Menschen göttliches Leben mitgeteilt ist, ersetzt Ziegler diese wirkliche, geschichtliche, positive Religion durch eine rein subjektive Zuständlichkeit des Gefühls, die er Religion *nennt*, die aber nicht mehr Religion *ist*, weil ihr die Hauptsache, die Wirklichkeit Gottes und des religiösen Verhältnisses fehlt. Ganz so, wie auch eine taube Nuss noch eine Nuss genannt wird, in Wahrheit aber eine solche nicht mehr ist. Ziegler macht uns daher auch in seiner Schrift gar nicht mit der *wirklichen Religion*, ihrem Wesen und Werte, ihrer Geschichte, ihren Gesetzen u. s. w. bekannt, sondern lediglich mit dem *Surrogat*, welches er aus Feuerbach und Schleiermacher zusammengebraut hat. Er redet nicht von der wirklichen, geschichtlichen, im Leben der Menschheit wirksamen Religion, sondern lediglich von seiner *Privatansicht über Religion*. Und diese private philosophische Religion steht überall im Widerspruch mit der gesamten Entwicklung der Religion.

Es ist selbstverständlich, dass eine solche Religionsphilosophie ganz und gar ungeeignet ist, das Hauptziel der Gegenwart, die mit Hülfe der Religion zu vollziehende Neubegründung der Philosophie und die Aufhebung des Konfliktes zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, zu fördern. Denn sie hebt den allem Wissen vorausgehenden Glauben an den höchsten Grund der Welt auf und erneuert so auch den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, von dem doch Ziegler selbst (S. 39) bemerkt, dass er uns seit dem Ausgange des Mittelalters peinigt und quält. Dass auch für die Erneuerung des religiösen Lebens von einem solchen Standpunkt nichts zu hoffen ist, liegt auf der Hand. Manche kritische Bemerkung über den gegenwärtigen unerfreulichen Stand des kirchlichen Lebens unterschreiben wir gerne; aber zur Besserung der bestehenden Missstände hat Ziegler nichts beigetragen und wo er einmal auf das praktische Gebiet hinübergreift, da verrät seine schwankende Haltung, dass er ein bloss akademischer Theoretiker ist und keinen Sinn für die Bedürfnisse des wirklichen Lebens hat. Davon zeugt z. B., was er S. 62 ff. über die Verwendung der Kunst, namentlich der Musik, im religiösen Kultus sagt. Es nimmt sich wirklich sonderbar aus, wenn

ein Philosoph, dem die Religion des Religiösen eine *Illusion* ist, der Kirche den Rat erteilt, das religiöse Leben nicht durch Verbindung mit der Kunst „in Spiel und Genuss zu verwandeln und an Stelle einer religiösen Welt, an die geglaubt wird, eine *Scheinwelt* zu setzen, die man künstlerisch geniessen will“ (S. 63). Als ob es nicht gerade vom Standpunkte des Verfassers aus sehr passend wäre, die Illusionen der Religion, die aus Gefühl und Phantasie (S. 83) gewoben sind, mit den Illusionen, dem schönen Schein der Kunst, zu verbinden, die aus demselben Stoff bestehen. Wo *alles* Illusion ist, kann doch die Illusion der Kunst der Illusion des Glaubens keinen Eintrag tun. Merkwürdiger Weise — und dies kennzeichnet die ganze Unklarheit und Unfolgerichtigkeit des Verfassers — soll dann der wahre Koinzidenzpunkt zwischen Religion und Aesthetik überhaupt nicht im *Kunstschönen,* das immer ein von Menschenhand Gemachtes ist, sondern im *Naturschönen* liegen. „Die Welt ist schön! Das Schöne ist ein Symbolisches: offenbart sich also nicht in der Schönheit der Natur und hinter ihr ein Höheres, ein Unendliches, ein Göttliches, oder wie wir es sonst heissen wollen? Mir ist die Aesthetik immer als das stärkste Bollwerk einer pantheistischen Weltanschauung erschienen“. (S. 64 ff.)

Also mit dem Kunstschönen soll die Religion keine Verbindung eingehen dürfen, denn das könnte den Ernst des religiösen Lebens in Spiel und Genuss verwandeln. Ziegler weiss also nicht, dass die Kunst in allen höheren Religionsformen ein wesentlicher Bestandteil des Kultus ist: er weiss nicht, dass, wie *Schleiermacher* einmal treffend bemerkt, das Höchste in der Kunst überall ein religiöses Gepräge hat; er unterscheidet nicht zwischen den musikalischen Aufführungen religiöser Tonwerke im *Konzertsaal,* bei denen der Kunstgenuss Selbstzweck ist, und der Verwendung religiöser Tonwerke *innerhalb des religiösen Kultus,* zur Anregung und Erweckung des religiösen Gefühls. Er weiss nicht, dass wir auch heute noch bei Aufführung gewaltiger religiöser Tonwerke, der grossen Messe von Bach, Beethoven, des Requiems von Mozart, der Oratorien von Bach und Mendelssohn u. s. w., auch wirklich und wahrhaft *religiös* gestimmt und ergriffen werden, wenn wir auch z. B. den Standpunkt des orthodoxen Glaubens eines J. S. Bach nicht teilen. Wenn wir also die klassische Kirchenmusik vergangener Zeiten pflegen, so geschieht dies durchaus nicht, wie Ziegler sagt, in bloss „reproduktiver Weise“, indem wir hiebei künstlerisch-ästhetisch mit den Gefühlen spielen, die in jener alten Musik ihren Ausdruck gefunden haben und damals Wahrheit gewesen sind, es aber heute nicht mehr sind“ (S. 63). Gewiss ist es wahr, dass die Glaubensansichten, welche einem alten Meister, wie Bach, den Stoff zu seinen musikalischen

Inspirationen gegeben haben, vielfach nicht mehr die unsern sind, dass wir deshalb auch dem den Kompositionen unterlegten Texte vielfach keinen Geschmack mehr abgewinnen können. Aber die Reinheit, die Stärke und der Adel des religiösen Gefühls so wenig wie der künstlerische Genius sind an die Formeln und Vorstellungen des Glaubens gebunden und trotz der konfessionellen Orthodoxie eines Bach pulsirt in seinen Werken ein grosser und erhabener religiöser und künstlerischer Geist, der alle Wandlungen religiöser Vorstellungen überleben wird. Daher kommt es, dass wir es auch heute noch bei der Anhörung eines Oratoriums von Bach oder seiner grossen Messe, die vielleicht den Gipfelpunkt der religiösen Musik überhaupt bezeichnet, nicht mit *vergangenen,* sondern mit *gegenwärtigen* Gefühlen zu thun haben. In dieser religiösen Musik lebt unendlich mehr, als was der kirchliche Text ausdrückt, es lebt in ihr die ewige Substanz der christlichen Religion und diese Substanz ist es, die wir fühlen und erleben und die uns mit dem alten Meister verbindet, wenn wir auch die Formeln nicht mehr anerkennen, in die er mit seiner Zeit jene Substanz gekleidet hat. Wenn wir also auch nicht mehr so denken und sprechen und glauben, wie das religiöse Bewusstsein vergangener Zeiten gedacht, gesprochen und geglaubt hat, so stimmen wir doch mit ihm in der religiös-christichen Substanz dieses Glaubens überein und erkennen in den religiösen Tonwerken der alten Meister eine Kunst mit wesentlich religiösem Gepräge nicht nur für jene, sondern für alle Zeit. *Das* Geschlecht möchten wir sehen, welches durch sein *religiöses Gefühl* veranlasst würde, ein Oratorium von Bach oder seine grosse Messe abzulehnen, als eine Schädigung des *religiösen Ernstes* abzulehnen, bloss aus dem Grunde, weil es die Orthodoxie des alten Thomascantors nicht mehr teilt. Dies Geschlecht wird niemals kommen, so wenig als wir uns eine Stufe der humanen Entwicklung denken können, welche die neunte Symphonie Beethovens ablehnen wird, weil ihr die jugendliche Überschwänglichkeit der Schillerschen „Ode an die Freude“ nicht mehr gefällt.

Aber wir brauchen gar nicht erst in der Vergangenheit zu suchen, um den Coincidenzpunkt von Religion und Aesthetik im musikalisch Schönen zu finden. Es ist durchaus nicht wahr, was Ziegler sagt, dass die musikalische Produktion unserer Zeit selbst nicht mehr religiös sei. Allerdings beschränkt sich ja die musikalische Produktion nicht auf religiöse Tonwerke; wo sie aber solche hervorbringt, da stehen sie an religiösem Ernst und Gehalt in keiner Weise hinter den Produktionen der früheren Zeit zurück. Die grosse Messe von Beethoven oder das Requiem von Mozart ist nicht weniger religiös, als die grosse Messe von Bach, die Oratorien von Mendelssohn athmen nicht weniger christlichen Geist als die von Bach, das

Requiem von Brahms ist substanziell nicht weniger religiös als die grosse Messe von Bach, mit welcher es auch in der künstlerischen Form am nächsten verwandt ist. Kurzum, in keiner Weise ist die Annahme berechtigt, als ob die religiöse Substanz aufgehört hätte, ein wesentliches Ferment und Moment in der musikalischen Produktion unserer Zeit zu sein und das Wort von Schleiermacher wird ganz gewiss auch für die Musik der Zukunft Recht behalten.

Und nun halte man diesen unbestreitbaren Tatsachen gegenüber die Behauptung Zieglers, der wahre Coincidenzpunkt zwischen Religion und Aesthetik liege nicht im Kunstschönen, sondern im Naturschönen, die *Natur* sei das Symbol des Höheren, Unendlichen und Göttlichen, nicht das Kunstschöne, das immer ein von Menschenhand Gemachtes sei.

Ganz gewiss ist auch die Natur geeignet, das Gefühl für das Höhere, Unendliche, Göttliche anzuregen oder als Symbol des Göttlichen zu wirken. Aber keineswegs ist es bloss, wie Ziegler es in einseitigster Weise darstellt, das *Schöne* in der Natur, das diese Anregung übt. Ja vielleicht das Schöne am allerwenigsten. Denn das Schöne ist für die christliche Weltanschauung, in welcher wir stehen, durchaus nicht mehr die höchste, ja einzige Gestalt des Göttlichen, wie sie es für den Kunstenthusiasmus oder den ästhetischen Pantheismus der Griechen war. Darum hat auch die schöne Natur für uns durchaus nicht mehr dieselbe Bedeutung für die Erregung und Gestaltung des religiösen Gefühls, wie sie es für die Griechen gehabt hat. Eben deshalb sind die Götter Griechenlands gestorben, weil uns das Göttliche durchaus nicht mehr wesentlich oder auch nur vorwiegend das Natur- (oder Kunst-) Schöne ist. Wir Neuern sehen in der Natur nicht mehr bloss das Schöne, sondern auch das Hässliche, das Furchtbare, Ungeheuere, das Drohende, Schädliche, das Entsetzliche, das ungeheure Leiden, die furchtbare Summe der Uebel, den Schmerz, die Krankheit, das Elend und den Tod, das malum naturae, welches den Menschen unsäglich bedrückt und unglücklich macht. Nur ein ganz einseitiger *Schönheitsenthusiasmus,* dem die dunkle Nachtseite des Naturlebens verborgen ist, kann in der Schönheit der Natur den Coincidenzpunkt mit der Religion finden und die „Aesthetik" als das stärkste Bollwerk einer pantheistischen Weltanschauung betrachten. Wer aber die Natur als Ganzes versteht, insbesondere auch als die Quelle ungeheuren Leidens und als Anreiz zu dem sittlich Bösen, der wird eben dadurch genöthigt, seinen *schönheitsenthusiastischen Pantheismus* wesentlich zu modifiziren; gerade die Natur als die Summe ungeheurer Uebel, Leiden und Anreize zum Bösen nötigt den wahrhaft religiösen Menschen zum Glauben an ein Göttliches, welches *nie und nimmer mit*

dem Naturschönen zusammenfallen kann, sondern einerseits den furchtbaren Zwiespalt zwischen der Natur und dem menschlichen Leben und Streben erklärt und andererseits diesen Zwiespalt, nicht durch Beseitigung der natürlichen Uebel, aber durch ihre Umwandlung zu Förderungsmitteln des sittlich Guten, aufhebt. Damit aber erheben wir uns zu einer *religiös-ethischen* Auffassung des Göttlichen, die weit über alle Naturschönheit und über allen pantheistischen Schönheitsenthusiasmus hinausgeht. Wir erheben uns zur ethischen Religion des Christentums (und schon des Judentums), welches mit vollem Recht den natur- und schönheitstrunkenen Enthusiasmus des Griechentums abgelehnt und dem Menschen das Auge für das Göttliche im sittlich Guten, im Kampfe mit der Natur, in der Versittlichung der natürlichen Triebe, im Leiden, im Schmerz, in der Erhebung des Schmerzes zu einem sittlich-religiösen Moment geöffnet hat. Es ist dieses Verhalten des Christentums die „rechte Sinnen- und und Naturfreundlichkeit", der rechte asketische Geist, und durchaus nicht, wie Ziegler (S. 65) ohne Weiteres tut, mit der Naturfeindlichkeit der mittelalterlichen Mönchsaskese zu verwechseln, welche die Natur und Sittlichkeit in buddhistischer Askese negirt hat, während die christliche Askese die positive Umgestaltung der sinnlichen Triebe, der natürlichen Güter und Übel, zu Stoffen, Organen und Inhalten der sittlichen Pflichterfüllung und der religiösen Welt- und Lebensgestaltung verlangt und leistet. Gerade das Christentum restituirt die Natur zu „einem Mittel für die Pflege des religiösen Sinnes", aber freilich nicht im Sinne des griechischen Schönheitsenthusiasmus, der „Gott in der Natur" auf- und untergehen lässt und das Göttliche wesentlich und hauptsächlich als das Schöne zu menschlichen Neigungen herabwürdigt, sondern im Sinne der *ethischen* Religion, welcher die Natur nur „Material der Pflichterfüllung", nur Organ und Symbol für bie Ausbildung religiös-sittlicher Lebensweise ist. So gewinnt die Natur auf dem Boden der ethischen Religion eine ganz andere Stellung zu dem religiös-sittlichen Gefühl und Leben; die ästhetische Seite der Natur, ihre Schönheit, tritt durchaus zurück, wenn es sich um die Ausbildung und Pflege des religiösen Sinnes handelt und es ist eine weder sittliche noch christliche Religiosität, das Göttliche im Menschen auf Grundlage des Gefühls für das Naturschöne entwickeln, die Religion als Rousseau'sche Naturschwärmerei kultiviren zu wollen. Das Schönheitsmoment der Natur hat für den sittlich-christlichen Geist nur noch eine ganz untergeordnete Bedeutung und Niemand, der es sonst nicht ist, wird durch die Schönheit der Natur zu Gott geführt, so wenig als Brockes „irdisches Vergnügen in Gott" ein echt religiöser Standpunkt ist.

Religiös wirkt die Natur wesentlich einmal durch die Summe der Übel, welche das menschliche Leben bedrängen und entwerten und den Menschen nötigen, in der Religion Erhebung, Erlösung von diesen Übeln und einen Lebenswert zu erringen, den Rost und Motten nicht verzehren, den das letzte und grösste Übel der Natur, der Tod selbst, nicht zu vernichten vermag; sodann in der Gestalt der sinnlichen Triebe wirkt die Natur als ein Antrieb zu ihrer Umwandlung in sittliche Lebensgüter, in solche Lebensgestalten, die den Egoismus des brutalen Triebes in die Liebe und das Wohlwollen, in das Streben der Beförderung des Wohles Aller verwandelt haben. So coincidirt die Natur mit der Religion und der Sittlichkeit, aber nicht in der Gestalt des Naturschönen, sondern in der religiösen Auffassung und Überwindung des Naturübels und in der Gestaltung der sinnlichen Triebe, in der sittlichen Askese.

Die Coincidenz der Religion und des Schönen aber liegt nach wie vor nicht im Natur-, sondern im Kunstschönen, denn die höchste Stufe der ästhetischen Gestaltung ist nicht ein Werk der Natur, sondern das Werk des Menschen, ein von Menschenhand Gemachtes und darum liefert nicht *Natur,* die ja des Gemeinen, Hässlichen, Abscheulichen, Widerwärtigen, Brutalen, Ungeistigen, Ungöttlichen unendlich Vieles in sich hat, sondern die *Kunst,* die durch den Menschengeist potenzirte Natur, *die höchsten ästhetischen Symbole* der Religion. Darum entlehnt auch die Symbolik des religiösen Kultus ihre Symbole nicht mehr der Natur, wie der Kultus der Natur- und anthropologischen Religionen getan hat, sondern den Gestaltungen der Kunst: der Plastik, Architektur, Musik, Malerei und Poesie. Nur eine in hohem Grade ungeistige und sittlich unreife Religion konnte mit dem Naturschönen coincidiren und in ihm vorwiegend die Symbole des Göttlichen suchen; je geistiger, sittlicher und humaner eine Religion ist, desto mehr können ihr nur die höchsten und edelsten Gestaltungen der Kunst zu Flügeln dienen, die sie zum Himmel des Ewigen tragen.

Ebenso merkwürdig und widersprechend ist das Verhalten des Verfassers zum Bestand der sogenannten *Landeskirche.* An einer Stelle (S. 101) ist er, bei der Konfessions-, ja Religionslosigkeit, Unchristlichkeit des modernen Staates von der Notwendigkeit überzeugt, dass der Staat früher oder später das Band zwischen ihm und der Landeskirche zerschneiden müsse, und weist auf den Vorteil der amerikanischen Zustände hin, wo der in den grossen Landeskirchen so völlig verkümmerten Individualität wieder zu ihrem Rechte verholfen ist (S. 103).

Aber sofort trägt der Verfasser wieder Bedenken, diese Lösung auch für Deutschland anzustreben. In einer radikalen Beseitigung

und Umänderung der kirchlich geltenden Rechtszustände von heute auf morgen könnte er nur ein grosses Unglück sehen. „Denn in Wirklichkeit hiesse das doch nur Desorganisation der protestantischen Kirche", während die katholische Kirche daneben in ihrer staatartigen Organisation und mit allen ihren mittelalterlichen Ansprüchen auf Beherrschung des Staates bestehen bliebe und für diesen nun erst recht eine Bedrohung und eine Gefahr sein würde (S. 104). Ziegler weiss hier absolut keinen Rat und sieht der nächsten Entwicklung der Dinge nicht ohne schwere Sorgen und pessimistische Anwandlungen entgegen.

Mit diesen Äusserungen und Bedenken beweist aber Ziegler nur aufs Neue die Wahrheit des Satzes, dass eine Philosophie, die nur theoretisch über die Religion spekulirt, nicht aber von der Wahrheit und Macht der Religion durchdrungen ist, für die reale Gestaltung des wirklichen Lebens der Menschheit nichts beizutragen, sondern nur ihre Unfähigkeit dazu einzugestehen vermag. Für den religiösen Geist Jesu, eines Paulus, eines Marcion, eines Johannes, der Reformatoren, aller wirklich religiösen Geister, liegt eben der höchste Beweis der Wahrheit der Religion in der Stiftung oder Umbildung einer religiösen Gemeinschaft. Dieser religiöse Geist wird, wie er bisher die Kirche reformirt und umgestaltet hat, auch in Zukunft sich als das reformirende und umgestaltende Prinzip beweisen, nicht durch Revolution und Desorganisation, sondern durch Umbildung der Landeskirche in eine charismatische Organisation der christlichen Humanität, welche der Substanz des Christentums und der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens überhaupt entspricht. Die Philosophie aber, die zu diesem Ziele mitzuwirken bestimmt ist, indem sie das „neue Dogma" d. h. das neue Bekenntnis, die neue Einheit von Glauben und Wissen, die Pistis-Sophia der neuen freien Kirche formulirt, sie wird nicht in abstrakter Theorie und absolutem Wissen *über* die Religion und noch viel weniger in Feuerbach'schem Illusionismus *gegen* die Religion philosophiren, sondern aus der Kraft und Wahrheit der Religion heraus, als *Gnosis,* an ihrer Bewährung im ganzen Reiche des menschlichen Erkennens mitarbeiten, das Wissen zur Einheit mit dem Glauben führen und den Glauben als den Weg, die Wahrheit und das Leben alles Wissens erweisen.

Der Schrift Zieglers lassen wir die Anzeige einer Broschüre folgen, welche mit jener in der Ablehnung der „positiven Religion" einig, im Übrigen aber sozusagen ohne wissenschaftliche Bedeutung ist und nur deshalb Beachtung verdient, weil ihr Verfasser in der Naturwissenschaft den Ruf eines bedeutenden Forschers besitzt und von der Naturwissenschaft aus zu einer Übereinstimmung mit dem religiösen Glauben zu gelangen wünscht und gelangen zu können

meint. Der bekannte Biologe *Ernst Hückel* in Jena hat (im Verlag von Emil Strauss in Bonn, 1893) das „*Glaubensbekenntnis eines Naturforschers*“ veröffentlicht, als dessen Inhalt er den „Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft“ bezeichnete. Die Absicht des Verfassers, „ein Band zwischen Religion und Wissenschaft zu knüpfen und damit zur Ausgleichung des Gegensatzes beizutragen, welcher zwischen diesen beiden Gebieten der höchsten menschlichen Geistestätigkeit unnötigerweise (Häckel hätte sagen sollen: unsinnigerweise) aufrecht erhalten wird“ (S. 8), ist um so anerkennenswerter, als die einfältige und erlogene Redensart, Wissenschaft, namentlich Naturwissenschaft, müsse eo ipso irreligiös und atheistisch sein, von solchen, die weder Wissenschaft noch Religion ernstlich betreiben, auch jetzt noch immer wieder aufgewärmt und Leichtgläubigen und Urteilslosen als nagelneue Entdeckung servirt wird. Auch darin hat Häckel unbedingt Recht, dass eine Vereinigung der wissenschaftlichen und religiösen Weltanschauung nur im Gedankengange des „Monismus“ erfolgen kann, d. h. dass Religion und Philosophie im Glauben und in der Erkenntnis der *Einheit* dessen, was unsere Sprache als „Gott“ und als „Welt“ bezeichnet, einig gehen müsse. Aber die Begründung und Durchführung dieses Monismus, das Gewebe, welches dieses Band zwischen Religion und Wissenschaft herstellen soll, ist bei Häckel absolut misslungen. Nicht zwischen Religion und Wissenschaft hat er eine Einheit hergestellt, sondern zwischen dem, was er aus der Religion und aus der Wissenschaft gemacht hat. In Tat und Wahrheit besteht dieser „Monismus“ darin, dass Wissenschaft auf monistische *Naturforschung*, Religion auf *monistische Ethik* und *Aesthetik* reduzirt werden (S. 35). Philosophie, in welcher zur Erkenntnis der Natur die Erkenntnis des Geistes tritt, und Religion, deren besonderes Wesen weder durch die „Erziehung zum Guten“ noch durch die „Pflege des Schönen“ ausgedrückt ist, werden von Häckel einfach beseitigt und auf den *Trümmern der Religion und der Wissenschaft* pflanzt Häckel das Banner des Monismus auf, verkündet er die *Einheit von Religion und Wissenschaft*. Ein solcher Standpunkt ist selbst nicht mehr Wissenschaft, sondern ganz einfach Konfusion. Wer Naturwissenschaft für die allumfassende Wissenschaft und Ethik und Aesthetik für Religion hält, der mag ja ganz gute Monographien über Kalkschwämme und Medusen und andere niederste Lebewesen schreiben, aber er sollte sich, sofern ihm die Reputation als wissenschaftlicher Forscher noch etwas gilt, sorgfältig hüten, über die höchsten Lebewesen Glaubensbekenntnisse von sich zu geben, welche die Wissenschaft als unwissenschaftlich und die Religion als ungläubig taxiren muss. Häckels Schrift ist ein *Kompromiss* zwischen Religion und Wissenschaft, bei dem

beide geschädigt werden, aber nicht ein *Band,* das beide zu einträchtigem Zusammenwirken verknüpft. Durch solche Konfessionen und Konfusionen wird die Phrase des vulgären Atheismus, Wissenschaft sei atheistisch, nicht widerlegt und trotz der Verwahrung des Verfassers gegen den Vorwurf des Atheismus (S. 34) wird sein Monismus doch eben ein religiöser Standpunkt nicht heissen können. Und zwar einfach darum nicht, weil im monistischen Bekenntnis des Glaubens an Gott als den „Geist des Guten, Schönen und Wahren" (S. 36) die tiefste *Substanz aller Religion,* das Bewusstsein der *Schuld* und das Bedürfnis der *Erlösung vom Bösen* fehlt. Wenn es Häckel ernstlich um ein Band zwischen Religion und Wissenschaft zu tun ist, so wird er sich eben entschliessen müssen, im Sinne der positiven weltgeschichtlichen Religionen, und nicht im Sinne seiner konfusen Privatkonfession, religiös zu sein.

(Fortsetzung folgt.)

Popularität des Geistlichen, des Dieners unserer Landeskirche.

Von Wolff, Pfarrer in Weiningen, Ct. Zürich.)*

Was heisst nun Popularität? Es ist nicht so ganz leicht den Begriff erschöpfend zu geben. Fassen wir das Wort in seiner klassischen Bedeutung (von popularis) so heisst es bekanntlich: Neigung zum Volk, Streben nach seiner Gunst, dem Volk gefälliges Betragen. Wir übersetzen Popularität gewöhnlich mit Volkstümlichkeit, was zwar mehr Umschreibung als Erklärung ist. Es ist die Herablassung des in Bildung und Beruf höher Stehenden zum Volk, d. h. der grossen Menge derjenigen, welche der höheren, streng wissenschaftlichen Bildung ermangeln, das Eingehen in die Begriffe und Anschauungen, Bedürfnisse und Leben des Volkes. Das ist die aktive gebende Popularität, sie ist aber auch eine passive, empfangende, insofern sie zugleich das Resultat bedeutet, nämlich die Gunst und das Vertrauen des Volkes, welches durch jenes Gebahren gewonnen wird. — Popularität ist demnach keineswegs vom Übel, jeder wissenschaftlich Gebildete soll populär sein, und dass es Viele nicht sind, nicht sein wollen oder es nicht zu sein verstehen, ist eine Calamität, die auf den moralischen und intellektuellen Zustand des Volkes reagirt. Die Wissenschaft aller Gebiete, die aus ihr quellende höhere

*) Indem wir diesen schon 1859 entstandenen Vortrag hier reproduziren weisen wir darauf hin, wie zutreffend diese vor fast vier Jahrzehnten geäusserte Auffassung auch für unsere doch vielfach anders gewordene Gegenwart noch ist.

Geistes- und Herzensbildung ist sich in ihren Früchten gerade dem Volk schuldig, die Träger derselben sind die Zinsleute an das Volk, welches nicht so dumm ist, als es sprüchwörtlich oft heisst. Wer nicht geben will unter jenen Gebildeten, weil er zu geizig ist und sein geistig Kapital als zu köstlich verschliesst, oder wer nicht geben kann, weil er es nicht in die rechte gangbare Scheidemünze umzusetzen versteht, der erfüllt seine von Gott ihm übertragene Pflicht nicht. Wohlverstanden, das ist rechte Popularität, denn es gibt auch eine falsche, ein schlaues egoistisches Spekuliren auf den tiefern Bildungsstand des Volkes, ein Ausbeuten desselben, ein Umsetzen der schon etwas zweifelhaften Goldmünze in lauter Rechenpfennige, darauf berechnet, bös Gelüsten zu wecken. Die falsche Popularität hat es nicht mit dem populus, sondern mit der plebs zu tun, worauf wir übrigens zurückkommen.

Auch der Geistliche soll populär sein, darf nach Popularität streben, und zwar hat er nach der einen Richtung am allerwenigsten populus mit plebs zu verwechseln, nach der andern Richtung aber seine Popularität nicht nur beim populus Dei, sondern auch beim populus mundi zu suchen, wäre letzteres auch nur in halieutischer Tendenz. Die spätere Ausführung wird uns die Berechtigung dieses Satzes zeigen.

Es ist eine Tatsache, dass sehr viele Geistliche nicht populär sind und dass man es ihnen zum Vorwurf macht. Es ist ferner Tatsache, dass einer gewissen, guten Teils mit dem theologischen Standpunkt zusammenhängenden Richtung Popularität in höherem Grade und allgemeiner zukommt als der andern, entgegengesetzten. Es sei diese Tatsache konstatirt, niemandem zu lieb und niemandem zu leid, denn das Faktum entscheidet nichts über Wahrheit und Recht, und es wäre ebenso gut möglich, dass die der Popularität sich Erfreuenden sie durch falsche Mittel erwürben, als dass ein falscher Zeitgeist den falschen statt den rechten Propheten huldigte, vide Volk Israel, wo die wahren Propheten sich nicht sonderlicher Popularität zu erfreuen hatten. Wir werden vielmehr darzutun haben, welches die rechte Popularität und das berechtigte Streben danach sei.

Es leuchtet sofort in die Augen, dass, wenn ich oben sagte: Auch der Geistliche soll populär sein! diese Fassung nicht ganz präzis, sondern zu allgemein ist und ist der Satz und somit auch das proponirte Thema zu beschränken; denn nicht so fast der Geistliche in seinem Geistlich sein, nicht so fast der Pfarrer und Seelsorger in seiner spezifischen Amtstätigkeit, seinem amtlichen Dienst am Evangelium kommt in Betracht, sondern seine Beziehungen zum Volk resp. der Gemeinde als Mensch und Christ, immerhin unter dem Gesichtspunkte, dass der Dienst am Evangelium sein Lebens-

beruf, dass sein ganzes Leben Dienst am Evangelium, am Geistlichen alles geistlich sein soll, oder mit dem alten Harms zu reden: Am Prediger predigt alles! was er mit dem Zitat aus Seneca stützt: Ille promissum suum implevit, qui et cum videas illum et cum audias idem est. Das Volk und das soziale Leben nimmt diese Scheidung bewusst und unbewusst vor, es kennt den Geistlichen als Amtsperson und als Privatperson, und es kommt hier vorzüglich letztere in Betracht, welche aber den Charakter indelebilis der erstern haben soll. Vinet sagt: Er (der Geistliche) ist die Stadt auf einem Berge: er ist in den Augen der Welt der Repräsentant der christlichen Ideen und die grosse Menge beurteilt nach ihm das Christentum. Diess wird vielleicht die Beurteiler, wenn sie falsch urteilen, nicht entschuldigen, uns aber anklagen. — Ich werde daher die Popularität in unmittelbarer Beziehung zur Amtstätigkeit so ziemlich bei Seite lassen, nicht verkennend, dass auch sie ein sehr fruchtreiches Thema wäre, was mir dieser Tage besonders klar geworden ist, als mir in unserm Lesethek ein hübsches Büchlein: Kirsch, die populäre Predigt!, freilich etwas zu spät in die Hände kam. — Ich wiederhole also mit obiger Restriktion: der Geistliche soll populär sein! und würde noch lieber nach der Dreiteilung von Harms Pastoraltheologie: Prediger, Priester und Pastor! sagen: der Pastor! wenn der Ausdruck bei uns eingebürgert und hinwieder nicht missverständlich wäre. — Ich füge ferner bei: Der Geistliche soll nach Popularität streben! freilich nicht darnach haschen und es ist vorab aus dem Bösen, wenn er die Popularität darin sucht, dass er das: Nihil humani a me alienum puto! bis an die äusserste Grenze und niedrigste Scala des humani ausdehnt und es darauf anlegt, sich alles Geistlichen so bar und ledig als möglich zu geben. Da hat abermals Vinet das richtige Kriterium aufgestellt, wenn er sagt: „Das Benehmen des Geistlichen in den allgemeinen Beziehungen muss, wenn nicht ankündigen, was er ist, doch wenigstens dieser seiner Eigenschaft entsprechen, damit man, wenn man ihn nicht sofort als Geistlichen erkennt, sich doch wenigstens nicht wundere, wenn man erfährt, dass er es sei.“

In diesem Streben nach Popularität gibt es nun allerdings der Irrwege viele, gerade so viele und so oft, als wie das Streben in ein Haschen ausartet. Ich rechne dahin die Huldigungen, die wir dem Zeitgeist und der Zeitrichtung darbringen auch in ihrem Unwahren, Verkehrten, Exzentrischen und Widerchristlichen, dessen auch in unserer Zeit mehr als genug, ja nach Ansicht der Pessimisten unter uns mehr als in irgend einer frühern Zeit: oder die Huldigungen an die hochstehenden Träger dieser Zeitrichtung, die Machthaber in engern und weitern Kreisen, bei welchen Huldigungen wir

unsern Beruf als Geistliche oder auch nur als Christen nicht selten verleugnen, gehen lassen, reden und tun lassen, was wir nicht sollten, wohl gar mithelfen. Das laissez aller und laissez faire (ich mahne an Sonntagspolizei) ist weder eines Christen überhaupt, noch des Christen par excellence, des Geistlichen würdig und wird jederzeit die Achtung der Wägsten und Besten einbüssen. Es wollen sich dadurch Manche auch Einfluss und Popularität in politischen Dingen verschaffen, und statt ihre Bürgerpflicht zu üben, worauf wir zurückkommen, drängen sie sich zu solchen Dingen hinzu, machen oder befördern Bewegungen, machen Wahlen etc. Indessen ist der, der auf diesem Wege Popularität sucht, gar sehr auf einem Irrwege und wird es auch bald einsehen; denn meist büsst er sie dadurch ein, falls er sie im übrigen noch gewonnen hätte, weil unser Volk laut älterer und insbesondere neuerer Tradition einen gewaltigen Horror vor geistlicher Bevormundung und Herrschsucht in politischen Dingen hat, und sobald es etwas dergleichen wittert von einem seiner Geistlichen, ist's auch um den Mann geschehen. Weitaus am häufigsten, aber auch am gefährlichsten und folgenreichsten für die Person und Amt und Stand der Geistlichen sind im Streben nach Popularität die Missgriffe in den gesellschaftlichen Beziehungen, in der Auswahl der Gesellschaft, welche der Geistliche entweder zur Erholung oder auch fast ausschliesslich im Dienste jenes Strebens und Haschens sucht. So wenig es gut sein dürfte, wenn der Geistliche seinen Umgang auf eine einzige Gattung von Menschen, die sich ihm allerdings zunächst und eo ipso darbietet, seine Amtsbrüder, beschränken wollte, ebensosehr dürfte es zu tadeln sein, wenn er keinerlei Unterschied macht und nicht im guten Sinne „gewählte Gesellschaft" sucht. Wenn der Geistliche mit Krethi und Plethi umgeht, nicht etwa da nur, wo er sich ihnen nicht entziehen kann, sondern in häufigem und regelmässigem Zusammentreffen, besonders mit solchen, die zwar grossen Wortes und Anhangs, aber keines guten Rufes sind; wenn er sich verleiten lässt oder es darauf anlegt, es ihnen gleich zu tun in Reden und Gebahren und ja nicht den Geistlichen merken zu lassen, wenn er z. B. am offenen Gesellschaftstische ein vollgültiges Zeugnis ablegt, dass er mit den vier Königen des bösen Buches Kartenspiel viel besser als mit den heiligen drei Königen des Buches des Lebens vertraut ist und was dergleichen mehr, so bringt das allerdings einem Popularität ein, dieweil er, freilich nicht so ganz im Paulinischen Sinn, ein gutes Zeugnis hat von denen, die da draussen sind; aber es ist doch eine grosse Versündigung an sich selber, an den Amtsbrüdern, am h. Berufe, an dem Herrn und seinem Evangelium; denn das gute Zeugnis kommt daher, dass man den Geistlichen zum Deckmantel der Bosheit braucht und dass sie

sich nicht verpflichtet erachten, besser zu sein oder zu handeln, als der Geistliche, wohl aber von Gottes und Rechts wegen noch einen Schritt weiter gehen dürfen, denn er. Das Zeugniss derer aber, die drinnen sind, lautet ganz anders und eine eigentliche Popularität ist jenes auch nicht, weil sogar bei denen, die draussen sind, das notwendige Requisit, die Achtung, fehlt. — Es würde uns zu weit führen, wenn ich dieses falsche Streben nach Popularität weiter in seinen einzelnen Kundgebungen zeichnen wollte; an Stoff zu einem bunten und lebenswahren Bilde würde es allerdings nicht mangeln, variirend nach der Individualität und den lokalen Verhältnissen; es würde uns den Geistlichen als Gemeindsbanquier mit den Minusdividenden, wie den gehorsamen Diener oder Cajoleur des Schullehrers, den verbauerten und in dieser Richtung Autorität ansprechenden, wie den feinen Gesellschaftsgeistlichen, den gewandten Geschäftsmann, wie den Heilkünstler zeigen. Wenden wir uns aber vielmehr vom Zerrbilde weg dem wahren Bilde zu, von dem was nicht sein soll, zu dem, was sein soll und vielleicht dürften sich in dem, was meines Erachtens im vorwürfigen Gebiet sein soll, noch manche Differenzen unter uns herausstellen.

Fassen wir ins Auge die Stellung des Geistlichen zur jeweiligen Zeit, in welcher er steht, mit der Summe ihrer geistigen und moralischen Bildung, mit ihren Anforderungen und Bedürfnissen, mit ihren Schöpfungen im materiellen und geistigen Gebiet, zum Zeitgeist, wenn Sie wollen, so wird der Geistliche die rechte Popularität dadurch gewinnen, dass er als ein guter Haushalter Altes und Neues hervorgibt aus seinem Schatze. Er wird und soll treu halten das Alte und es auch frei verkündigen, das gute Gotteswort, in seiner ewigen Wahrheit und mit seinen massgebenden Schlaglichtern auf alle Erscheinungen der Zeit, und das Volk wird dieses Stetige und Alte an ihm im Wandel und Wechsel der oft haltlosen und fieberhaften Tageserscheinungen nicht nur vertragen, sondern mehr oder weniger bewusst von ihm fordern. Aber er soll auch das Neue in seiner Wahrheit, seiner Berechtigung und seiner nicht menschenwillkürlichen, sondern vorsehunggewollten Konsequenz anerkennen, begreifen und ergreifen, sich nicht ängstlich oder furchtsam abschliessen oder ohnmächtig entgegenstemmen. Wir müssen, das ist eine unerlässliche Forderung, auf der Höhe der Zeit und ihrer Bildung stehen, müssen vielseitig sein und es zu werden suchen, und da sind wir, gestehen wir's nur, oft zu arm, stehen in grösserer oder geringerer geistiger Armut der Zeit gegenüber, und verhalten uns zu ihr fremd und feindselig. Es darf der Geistliche in seinem ganzen Auftreten nicht eine antediluvianische Gestalt sein, und wie er sich ja in seinem äussern Auftreten bis auf die Kleidung herab

unwillkürlich der Zeit anbequemen muss, so soll er es auch im geistigen und socialen Leben der Zeit. Er darf nimmermehr ein Sklave des Zeitgeistes werden, und jenes Alten vergessend nur auf den Altären des Neuen opfern, sondern von der Warte des Gotteswortes und sowohl in allgemeiner als wissenschaftlicher Bildung diesen Zeitgeist zwar nicht beherrschen, weil er dazu zu ohnmächtig ist, aber begreifen und unter Umständen und an seinem Orte gestalten. Es darf daher der Geistliche nicht nur, er soll trachten, mit denen, die den Zeitgeist gewissermassen machen, den Machthabern, Wortführern, Beamten etc. auf freundlichem und gutem Fusse zu stehen, ob auch selbstverständlich nach christlichen und sittlichen Grundsätzen und Auswahl, nur einerseits nie als Hofschranze und Nachbeter, und anderseits nicht in unredlicher und unbrüderlicher Absicht, ihre Macht und Gaben einer besondern Richtung oder Partei ausschliesslich zuzuwenden. Es haben jene Machthaber nun einmal Einfluss und Gewalt auf die Kirche, zumal als oberster Episcopus der Landeskirche, sie können der Kirche und des einzelnen Dieners Wirken gar sehr fördern und hemmen. Darum ist es eine heilige Pflicht, das Interesse für Kirche und Christentum, und wäre es sogar ein Minimum, bei ihnen zu wecken oder lebendig zu erhalten und eine befreundete Stimme findet eher Gehör; es wird der Geistliche um so eher und erfolgreicher im gegebenen Falle auch die ernste Prophetensprache reden können.

Die Beteiligung des Geistlichen an den politischen Angelegenheiten seines Volkes und Landes ist ebenso oft zur Klage geworden, an welcher seine Autorität gescheitert ist, als zu dem währschaften Stein, auf welchem er sie erbaut. Es wäre über das Ob und Wie? dieser Beteiligung ein Buch zu schreiben und ist auch manches geschrieben, wir haben uns auf weniges zu beschränken und wollen auch die interessante Frage unerörtert lassen, ob ein Geistlicher Kantonsrat werden dürfe oder nicht! Das Ob? dieser Beteiligung darf vorläufig mit einem unbedingten Ja beantwortet werden, über das Wie? sind die Ansichten immer noch sehr auseinander gegangen, und sie haben in praxi die geistliche Bevormundung und das ehrgeizige Eingreifen in die Leitung des Staates, wie die gänzliche Apathie und das noli me tangere gezeigt. Mich dünkt, dass wir darum, weil wir geistlich sind, über unsere Beteiligung in politicis den richtigen Massstab haben oder doch wissen, wo wir ihn suchen sollen, nämlich im Vorbild unseres Herrn und in seinem Evangelium. Es fällt das Auftreten unseres Herrn unter seinem Volke in eine Zeit der gespanntesten religiös-politischen Gegensätze, und die Versuchung war ihm nahe gelegt, als politischer Reformator oder Revolutionär seines Volkes mit Anspinnung und Benutzung national-

religiöser und neu-religiöser Triebfedern mit nie dagewesenem Erfolg zu wirken. Wie aber hat der Herr sich verhalten? Als der Gründer eines schlechthin Neuen, des Reiches nicht von dieser Welt, als der von oben Gekommene hat er in dem unsterblichen Worte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist!“ allen seinen Nachfolgern und Dienern die für alle Zeiten einzig zu Recht bestehende Richtschnur gegeben. Das Religiöse und das Politische sind zwei verschiedene Gebiete, in ihren Grundlagen und Bestand, darum kann man ohne Collision der Pflichten einem jeden das seinige geben. Sein Evangelium gibt uns direkte keinen Rat oder Hodegetik über unser politisches Verhalten, und der gläubige Christ wird keineswegs, wie oft angenommen wird, als solcher in politicis das richtige wissen und treffen. Das Evangelium ist (so heisst es in einer neueren Flugschrift von Fabri) kein politisches Prinzip, hat mit der Politik an sich, mit den Kämpfen um politische Staatsformen und staatsrechtliche Fragen gar nichts zu tun, aber sofern das Evangelium als eine Kraft Gottes auch die Urteilskraft schärft, das Herz erweitert, überhaupt den Menschen sittlich kräftigt, wird dasselbe dem Christen auch in seinem politischen Urteile und Verhalten zu statten kommen, aber eben nur auf diese indirekte, nicht direkte Weise. — Daraus gehen für unser Verhalten in politischen Dingen die einfachen Regeln hervor: Wir sollen uns erstlich nicht davon fernhalten und abschliessen. Wie bei Anlass der Behandlung der Bettagsfrage in Herisau die schweizerische Predigergesellschaft von einem Vorsteher unserer Kirche ein patriotischer Verein genannt worden ist, so möchte ich, diese Bezeichnung adoptirend, sagen: Jeder aus uns soll ein guter Patriot sein, und sich als solchen dem Volke zeigen, ein Patriot, welcher sich über dem Getriebe der Parteien hält, wenn und wo und je gespannter sie da sind, ein Patriot, der die patria, das wahre Heil des Volkes und Vaterlandes immer obenan stellt. Wir hangen als Menschen, Bürger und Christen (was alles drei wir zum voraus sind, nicht trotzdem wir Geistliche, sondern weil wir es sind) mit den gemeinsamen vaterländischen Interessen zusammen. Die Kirche, sagt Finsler, soll zeigen, dass sie nicht ausserhalb der Interessen des Volkes stehe, nicht spröde sei zu seinen patriotischen Gefühlen, aber es gilt, diese auf den rechten Grund zurückzuführen und ihnen das rechte Ziel anzuweisen. Das Evangelium böte uns auch nicht den mindesten Anhalt oder Ausrede für unser Anschliessen an eine eigentliche Partei, denn Harless sagt ganz richtig: Das Evangelium Jesu Christi bietet uns nur Prinzipien, Normen, Ermöglichungen des religiös-sittlichen Rechtsverhaltens in politischen Dingen; die Ausgestaltung zu Rechtsordnungen aber ist Sache des staatlich-politischen Ver-

standes der Menschen. Die Substanz dieses Wohlverhaltens ist zu allen Zeiten die gleiche, weil gründlich mit Wort und Geist des Evangeliums gegeben; die Rechtsform aber, in welcher sich der christliche Geist zu betätigen hat, ist am allerwenigsten für den Staat von Anfang an mit dem Evangelium gesetzt, sondern ist Sache der geschichtlichen Entwicklung etc. — Nimmermehr werde uns daher jemals die Kanzel der politische Richterstuhl oder die politische Rednerbühne: das Volk aller Parteien fühlt instinktiv das Unethische darin. Wir haben der Wege und Mittel sonst genug, und sollen sie auch gebrauchen, das sittlich-bürgerliche Bewusstsein des Volkes zu kräftigen, seine Aufklärer und Ratgeber, wohl auch Regulatoren im gegebenen Gebiete zu sein, sein politisches Gewissen zu schärfen, und ohne dass wir agitiren, es darauf weisen, dass es gemäss seinem vor Gott getanen Eide die wägsten und besten zu seinen Obern und Haushaltern bestelle. Wenn das Volk in allem, was wir in politischen Dingen reden und tun, herausfühlt (und es hat hierin ein gar feines Gefühl), dass wir nicht aus selbstsüchtigen und ehrgeizigen, persönlichen oder Standes-Motiven reden und tun, sondern dass es uns indertat um das Heil des Ganzen zu tun ist, darum, dass auch das staatliche Leben des Volkes, der Staat selber, immer mehr christlich werde, dann wird am besten für unsere Popularität in diesem Gebiet gesorgt sein.

Fassen wir den Geistlichen in seinen Beziehungen zur Gesellschaft in gewöhnlichem Sinne, in seinem gesellschaftlichen Leben, seine Erholungen ins Auge, so tritt uns vorab die Beobachtung entgegen, dass die einen hierin zu viel, die andern zu wenig tun, und es wird sich uns die Regel aufdrängen: In medio tutissimus ibis. Wenn schon der alte Harms sagt: Nicht deine Gelehrsamkeit, nicht deine Amtstätigkeit, sondern der Umgang mit den Leuten, der tut's! so hat er wohl Recht gehabt. Wir müssen den Umgang mit den Leuten auch ausser den amtlichen und spezifisch seelsorgerlichen Beziehungen suchen, und zwar nicht nur um persönlichen Genusses und Erholung willen, sondern um da freie Studien und praktische Psychologie für unser Amt zu treiben, mit einem Worte: die Menschen kennen zu lernen, welche ausserdem dem Geistlichen in seinem amtlichen Tun auch gar zu gern in einem gewissen Amtstalar gegenübertreten. Unser ganzes Wirken wird mit diesem Hülfsmittel viel weniger, wie so oft, über die Köpfe der Leute hinweg, sondern mehr in sie hineingehen. Es werden diese unsere Beziehungen zur Gesellschaft teils ganz freie, teils mehr gebundene sein, beide aber werden mit richtigem Takt benutzt, unsere Popularität fördern. Zu den erstern werden wir rechnen die Besuche bei unsern Gemeindegenossen, welche ohne bestimmte amtliche Veranlassung in blos freundschaft-

lichem Interesse stattfinden. Je besser wir zu unsern Gemeinden stehen, je öfters und von um so mehreren werden die gleichen Besuche gewünscht und wir dazu eingeladen, und es geschieht insbesondere jüngern Geistlichen, dass sie des Guten hierin zu viel tun, und im Bestreben, niemand zu vernachlässigen und zurückzusetzen, nicht nur eine nützliche Zeit vergeuden, sondern nachgerade in übeln Geruch kommen oder lästig werden; denn nicht alle solche Einladungen sind so ernstlich und sincères gemeint, sondern gehen aus ganz anderen Motiven hervor. Solche Besuche zu machen, haben wir Recht, Pflicht und Bedürfnis, namentlich wo wir solche Gemeindegenossen finden, welche für Geist und Herz Nahrung und wirkliche Erholung bieten, aber wir werden gut tun, solche Besuche mehr und mehr auf ein Minimum zu beschränken, um so mehr, je bälder wir erkennen, dass solche Zusammenkünfte blosse Thee-, Trink- und Schwatzgesellschaft werden. Ob wir uns allein, oder mit Familie oder Freunden auch an öffentlichen Orten, Gartenwirtschaften und dergleichen dürfen sehen lassen, bei Volksfesten oder ohne solche besondere Veranlassung? Ich glaube abermals ja, ob auch mit Maass und Ziel, nicht zu oft und jedesmal. Ich glaube nicht, dass Freund Zimmermann in seinem Schriftchen: „Des Amtes Würde und Bürde“ hier ganz Recht hat, wenn er sagt: „Wir sollen uns nirgends sehen lassen, wo uns gesehen zu haben auch nur ein Gemeindeglied ärgern könnte“. Denn dies eine Gemeindeglied könnte nicht nur schwach, sondern gar zu beschränkt und kleinlich sein, abgesehen davon, dass viele derer sind, die vom rigorosesten Richterstuhl gegenüber dem für den Geistlichen sich Ziemenden aus Mücken durchseigen und Kameele verschlucken, ich würde es vielmehr so sagen: Wo immer wir uns sehen lassen, soll es in einer Weise geschehen, dass unser Benehmen auch nicht ein Gemeindeglied ärgern kann. Wirtshaussitzer und Wirtshausgänger dürfen wir nimmermehr werden, sonst ist abermals die Achtung und die ächte Popularität dahin. Es bedarf in allen diesen Dingen nur eines, was so viele nicht haben, Takt und natürliche Würde, Gravität, aber man darf diese Gravität ebensowenig affektiren, als ihrer sich begeben in Reden oder Tun. Il y a, sagt Vinet, des eclésiastiques, qui pour trop vouloir éviter d'effaroucher, ont fini par se compromettre. Oder der von ihm zitirte La Bruyère: „Könnte man doch manchen Leuten von gewissem Charakter und ernsthaftem Beruf, um nicht mehr zu sagen, begreiflich machen, wie sie durchaus nicht verbunden sind, von sich sagen zu lassen, dass sie spielen, singen und scherzen, wie andere Leute, und dass man, wenn man sie so lustig und fröhlich sieht, gar nicht glauben sollte, dass sie sonst so ernst und streng wären. Könnte man ihnen zu verstehen geben, wie weit sie

durch solche Manieren sich von der feinen Bildung, worein sie ihre Ehre setzen, entfernen. Denn feine Bildung sagt im Gegenteil, dass man sich feinem Stande angemessen benehme; sie vermeidet Contraste und hütet sich, dieselben Menschen unter verschiedenen Gestalten zu zeigen, die aus ihm ein seltsames Gemisch oder eine lächerliche Erscheinung machen." — Bei dem desipere in loco, wenn es ja überhaupt für den Geistlichen zulässig wäre, ist der Locus wohl zu beachten und das Publikum öffentlicher Vergnügungsorte ist sonder Zweifel dieser Locus nimmermehr. Dass aber unsere Gemeindsgenossen an solch drittem Orte in freier, ungezwungener Weise mit uns verkehren und reden können, ist ihnen, wie uns, wertvoll und fruchtbringend. Wir werden manches erfahren und lernen, das wir in unserer Studirstube nicht erfahren und lernen können. Also scheuen wir uns nicht vor solchen Zusammensein, wir sollen da auch zeigen, dass wir verstehen, Allen Alles zu sein und die Grenze sei uns darin gegeben, dass wir zeigen, wie ich vielleicht etwas barok sagen möchte: nicht Alles soll uns Alles sein! Zu den gewissermassen gebundenen Beziehungen zur Gesellschaft möchte ich rechnen die Beteiligung bei gewissen Festlichkeiten, zu denen wir weniger als Geistliche, sondern gewissermassen als Standespersonen der Gemeinde eingeladen werden. Einladungen zu den häuslichen Festen: Hochzeiten und Taufen hangen zwar allerdings mit unserer Amtstätigkeit zusammen, und es wird der Geistliche, der die heilige Handlung vollzogen hat, als solcher auch zur ausser- oder nebenkirchlichen Handlung eingeladen, aber in facto wird er doch mehr als Freund und Tischgenosse erscheinen. Wir werden solche Einladungen nicht immer von der Hand weisen können, aber gut daran tun, unsere Teilnahme möglichst zu beschränken, auch um des Prinzips willen. Diese Hochzeit- und Taufmäler sind mir überhaupt ein Dorn im Auge, sind sie doch durchweg ganz darauf angelegt, die ernsten Gedanken, welche die kirchliche Feier erweckt hat, von Grund aus wieder auszureuten, und die Rolle des geistlichen Gastes, der dem zusehen muss, ist nicht beneidenswert. Darum gefällt mir auch, beiläufig gesagt, die in einem Teil unseres Kantons herrschende Sitte bei Hochzeiten sehr gut, nach welcher an einem Tage die kirchliche Einsegnung des Hochzeitpaares statt hat, und erst acht Tage darauf das weltliche Hochzeitfest mit allem daran hängenden. Übrigens ist hier wiederum nicht allein der Takt des einzelnen Geistlichen, sondern die Achtung, die er bei seiner Gemeinde geniesst, und dadurch geniesst, dass er seiner Würde und seinem Amte auch in frohem Kreise nichts vergibt, entscheidend. Lampe hat in seinen Geschichten aus dem Reiche Gottes hier ein prächtiges

Histörchen von dem Prediger, der, wie Oemler erzählt, sich bei seinem Superintendenten beschwerte, dass seine Pfarrkinder, wenn er bei Hochzeiten oder Taufen wäre, recht unflätige Dinge redeten. „Da müssen Sie," sagte der Superintendent, „bei ihnen in keiner Liebe und Achtung stehen, sonst würden sie sich das nicht erlauben. Zeigen Sie ihnen doch in aller Liebe das Unanständige eines solchen Betragens". — „Ja, das habe ich getan, aber ich wurde ausgelacht." — „Warum standen Sie nicht gleich auf und gingen nach Hause und liessen dadurch Ihre Unzufriedenheit sehen?" — Ei, das wollten sie gern, ich soll wegbleiben." — „Gut, wenn Sie sich nicht besser ins Ansehen setzen können, so tun Sie am besten, wenn Sie wegbleiben." — Avis für den Leser! Neben diesen häuslichen Festen gibt es öfters Gemeindsfestlichkeiten von Vereinen etc., an denen uns die Teilnahme zugemutet und gern gesehen wird. Ich glaube, auch hier sollen wir zumeist nicht absagen, wenn nicht wichtige Rücksichten des Amtes uns abhalten. Nicht nur die Freude des Volkes zu teilen, fröhlich zu sein mit den Fröhlichen, wie wir weinen sollen mit den Weinenden, sind wir befugt, sondern die Freuden desselben zu veredeln, ist unsere Pflicht, und ich habe jederzeit gefunden, dass solche Teilnahme des Geistlichen bei Festlichkeiten zum mindesten negativ wohltätig wirkt. Es ist sehr wahr, dass mir mehr als einmal bei solchen Anlässen zu Ohren getragen worden: Erst als der Pfarrer fort war, gings recht lustig her, und es ist ebenso wahr, dass mich das darum schmerzte, weil, wenn ich in meinem Beisein anständige Fröhlichkeit sah und die Überzeugung hatte, dass sie je die besten am meisten befriedigte, ich gar wohl conjiciren konnte, worin jene vermehrte Lustigkeit bestanden; aber ich hatte doch eine gewisse Befriedigung darin, dass wenigstens in meinem Beisein und während jener Zeit eine Schranke gezogen war und zum mindesten Schlimmeres verhütet wurde. Verzeihen Sie, dass ich hier unwillkürlich auf mich selbst zu reden kam; ich wage nicht, als Regel für andere aufzustellen, was ich tue, allein ich tat es doch nicht, ohne dass ich mir als Geistlichem eine Regel zog.

Zu diesem mehr gebundenen und hinwieder doch freien gehört wohl auch die Teilnahme, ja das Schaffen von Vereinen mit nicht zunächst oder vorherrschend geistlicher oder kirchlich-religiöser Tendenz, Vereine, welche wir unter der Rubrik „gemeinnützige" zusammenfassen können, ich meine Gesangvereine, gemeinnützige Gesellschaften in engern und weitern Kreisen, geschlossene Wochen-Gesellschaften, Vereine für Fortsildungsschulen, Jugend- und Volksbibliotheken, Arbeitsschulen u. s. w. Diese Vereine bieten unstreitig manche Seite dar, welche dem Geistlichen für seine Beteiligung bedenklich machen könne, bedenklich, ob sie ihn nicht zu sehr ent-

geistlichen und in den Dienst der Welt ziehen, bedenklich, ob sie seine specifisch amtliche Tätigkeit nicht beeinträchtigen. Die einen aus uns kennen hierin kein Mass, nehmen neben einem geschäftsvollen Amt noch zahlreiche Ämtchen und Verpflichtungen auf sich, die andern halten sich prinzipiell oder ängstlich oder auch bequem fern. Auch hier gilt die Regel: Masshalten ist gut, aber Beteiligung ist auch gut und Pflicht. Beck warnt: Werden Sie kein *ἀλλοτριοεπίσκοπος*; hüten Sie sich, etwas sich aufzuladen, dem Sie nicht mit Herzensernst obliegen können, das ist die Schule der Heuchelei, und was Sie nur mit künstlicher Herbeiziehung Anderer zustande bringen können, das lassen Sie auch, das ist die Schule der Kriecherei und Schmeichelei oder der Herrschsucht und Eitelkeit." Aber, möchte ich sagen, was sich ungesucht bietet, als Ansprache und Anforderung an Sie kommt, das weisen Sie auch nicht zurück. Die Kraft und die Begabung des einzelnen gebe den Ausschlag; aber, wo sie ausreicht, da halte ich die Teilnahme für Pflicht, umsomehr, wenn, wie so oft, keine andere Kräfte da sind, die in einem als sittlich und gemeinnützig erkannten Gebiet anregen und schaffen können. Unsere Beteiligung wird uns Popularität einbringen, aber nicht das sei das Motiv und das Criterium, sondern höher ist die Pflicht, dem Streben und den Freuden des Volkes sittliche und christliche Grundlage und Gestaltung zu geben, vom schmutzigen Materialismus und Egoismus des Einzelnen zum gemeinnützigen Idealismus zu erheben. Dem Evangelium, seinem Liebesgeist und seiner Liebestat ist kein Gebiet des sozialen Lebens fremd, es soll sie gewinnen, durchdringen, heben, verklären: das ist die Pflicht seiner Diener; wir sind die Erben und Mandataren jener grössern geistlichen Männer, die neben ihrem spezifisch geistlichen Wirken sich als Zivilisatoren der Menschheit unsterbliche Verdienste erworben haben. Wo die Aufgabe erkannt und mit freiem Geiste aufgefasst und gelöst wird, da werden auch jene Gebiete hinwieder in den Dienst des Evangeliums resp. der Kirche gezogen werden; wie manche Hebung des Gottesdienstes durch Gesang, wie manche christliche Liebessteuer, wie manches neue oder verschönerte Gotteshaus und dergleichen hat seine Anfänge der Anregung solcher Vereine zu verdanken. Die freiwilligen Vorträge der Geistlichen an Sonntagabenden oder in der Woche, heissen sie Bibelstunden oder anders, die ich hier beiläufig erwähnen und empfehlen möchte, werden die schönste Gelegenheit bieten, für's Rechte auf die rechte Weise zu werben. Ich übe sie seit mehr als 10 Jahren und habe, Gott sei Dank, viel gute Frucht davon geerntet. — Jene Beteiligung hat freilich auch die Gefahr im nahen Gefolge, dass der Geistliche in vielen Dingen vom Seelsorger zum Leibsorger herabgedrückt werden will. Nun, so gar

vom Bösen ist's auch nicht, wenn abermals Mass gehalten wird. Wenn er auch in äussern Dingen mit Rat und Tat beistehen kann, wo andere nicht sind, die es tun könnten oder wollten, warum sollte er's nicht tun? Hat doch auch der Herr, neben der Sorge für die Seele, Brot und Heilung von allerlei Übel für den Leib gehabt. Dass wir da nicht zu weit gehen, dafür ist gesorgt, denn eine Popularität, die vorzugsweise auf diesem Wege gesucht würde, bringt sehr bald ihr Correctiv in den wie Pilze hervorschiessenden Unannehmlichkeiten mit sich. Lassen Sie mich, obwohl ich das noch unvollständige meiner Darstellung gar wohl erkenne, im Interesse Ihrer Zeit und Ihrer Geduld mit einigen allgemeinen Gedanken zum Schlusse eilen. Sie werden mir zugestehen, dass wenn ich nach einer Richtung das geistliche Amt und seinen Träger ins frische Leben hinausweise, ich doch in keiner Weise beide verweltlichen und profaniren möchte. Der Geistliche sei überall würdig, seiner Würde, seiner hohen Verantwortlichkeit bewusst und sie darstellend, aber natürlich, ungezwungen, nie pharisäisch oder affektirt. Ein Bischof sei unsträflich (sittig, wie Luther sagt); er predige überall das Evangelium durch sein Verhalten, aber er sei Mensch, der ganze volle, durch's Evangelium humane, humanisirte und humanisirende Mensch. Harms sagt: Prediger, Priester, Pastor zu sein ist viel, aber es werden Menschen dazu genommen und keine Engel und wie selten dürfte uns einer gefunden werden, ob er noch so sehr von der Welt sich los zu lösen strebte, von dem gesagt werden könnte, was ich in der Chr. rélig. 1852 von einem Geistlichen las: Nos prédicateurs montent en chaire, mais on dirait, que N. Laroche y est descendu! — Ich sage auch mit voller Überzeugung und mit vollem Gewicht auf jedem Worte: Die ächte und dauernde Popularität werden wir nur gewinnen, wenn wir neben jener erweiterten Tätigkeit zuerst und fortwährend unsere Pflichten als Prediger, Jugendlehrer, Seelsorger und Armenpfleger treu und unverdrossen erfüllen. Der Hirt soll, wie Zwingli sagt, mit Werken üben, was er mit Worten lehrt. — Nicht allen aber ist alles gegeben, es sind mancherlei Gaben, wenn sie nur im einen Geiste verwaltet werden, dann richten wir einer den andern nicht, ein jeder steht und fällt seinem eigenen Herrn!

John Stuart Mill's Essais über Religion.

Von K. Linder, Stein, Kt. St. Gallen.

(Fortsetzung).

IV.

Der Essai über „*Theismus*" enthält eine möglichst kurzgefasste, aber methodisch ausgeführte Religionsphilosophie in fünf Abschnitten.

Die *Religionsphilosophie* unserer Tage verfolgt mit Vorliebe zwei Richtungen, die *psychologische* und die *historische*. Einerseits will sie den Nachweis führen, dass der Glaube an Gott und die Hoffnung auf das zukünftige Leben Bestandteile des normal entwickelten menschlichen Geisteslebens bilden und unter der Mitwirkung der Aussenwelt aus dem Gemüte hervorwachsen wie im fruchtbaren Erdreich die Pflanze aus dem Samenkorn. Dies ist die psychologische Betrachtungsweise. Andererseits sucht sie die einzelnen Religionen als Momente im Entwicklungsgange der Menschheit, als natürliche Produkte vergangener Generationen und ihres Bildungsstands zu begreifen, ganz ohne Rücksicht auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt. Dies ist der historische Gesichtspunkt. Mill anerkennt natürlich den Wert und die Berechtigung dieser beiden Methoden vollauf, glaubt aber, dass die *dogmatische* Behandlung der religiösen Fragen hinter der psychologischen und historischen nicht zurückstehen dürfe. „Die wichtigste Eigenschaft einer Meinung über einen bedeutungsvollen Gegenstand," sagt er, „ist *ihre Wahrheit oder Falschheit,* welche sich für uns in die Zulänglichkeit des Beweises, auf den sie sich gründet, auflöst." Die Frage nach ihrer Wahrheit ist zuletzt doch die Lebensfrage für die Religion. Ihre Wahrheit also, d. h. *die Übereinstimmung ihrer Lehren mit der erforschbaren objektiven Wirklichkeit* will er in diesem Essai untersuchen. So sehen wir ihn denn seinen strengen Empirismus in Beziehung bringen zu den Grundbegriffen aller Religion und Theologie, zu den Gedanken von *Gott, Unsterblichkeit* und *Offenbarung*. Sein Verfahren ist hiebei ein eigentümliches: nicht die Gottesidee überhaupt will er untersuchen, sondern den bei den christlichen Völkern geltenden *Theismus* (also, im Unterschied vom heidnischen Polytheismus, den Monotheismus), den er des Versuchs wissenschaftlicher Begründung allein für wert hält, die Lehre von dem Dasein und den Eigenschaften eines die Welt durch seinen Willen schaffenden und regierenden persönlichen Gottes.

Bezüglich des *Daseins dieses Gottes* stellt er zwei Fragen. Erstlich die Frage nach der wissenschaftlichen *Möglichkeit*: Kann

die Theorie, welche den Ursprung aller Naturerscheinungen auf einen Schöpfer zurückführt und sie von ihm regiert sein lässt, mit den sichern Ergebnissen der Wissenschaft bestehen oder nicht? Ja, antwortet er, vorausgesetzt nur, dass wir die Regierung der Welt nach unwandelbaren Gesetzen anerkennen und auf die Annahme eines Gottes, der seine Ordnungen selbst durchbricht, von vorneherein verzichten. Dies vorausgesetzt können wir die Weltentwicklung entweder nach Analogie einer gut eingerichteten, von selbst funktionierenden Maschine uns denken oder jedes Ereignis als Resultat eines bestimmten göttlichen Willensaktes innerhalb der Grenzen jener allgemeinen und für immer festgestellten Schöpferordnungen betrachten. Beide Theorien sind wissenschaftlich zulässig. Seiner dualistischen Grundanschauung gemäss scheint Mill der letztern den Vorzug zu geben, aber ohne hier klar und konsequent zu sein. — Seine Untersuchung weist hier verschiedene Mängel auf, die ich nirgends ausgeglichen finde. Einmal redet er unterschiedslos bald von Schöpfung, bald von Regierung der Welt. Dann aber erörtert er den dornigen Begriff der *Schöpfung* im Unterschiede von Zeugung, Emanation und künstlerischer, das Formlose nach Ideen gestaltender Tätigkeit nirgends auch nur annähernd gründlich. Wie ganz anders unsere deutschen Denker, z. B. Lotze in seiner „Religionsphilosophie". Endlich ist auch gar nicht einzusehen, wie ein göttliches Wesen, das nach Mill's Ansicht nicht allmächtig sein kann, ja dessen vollkommene Güte und Weisheit sogar zweifelhaft sind, allgemein gültige, unverbrüchliche Ordnungen für die Welt feststellen konnte. —

Gehen wir zur zweiten Frage über, zur Frage nach der *Wirklichkeit*. Angenommen also, die Theorie von einem frei schaffenden und regierenden Gott bestehe mit den Ergebnissen der Wissenschaft, — können denn auch ihre *Beweise* eine nach unserm gewöhnlichen wissenschaftlichen Verfahren vorgenommene Prüfung ertragen?

Um dies zu untersuchen, durchgeht Mill die herkömmlichen *Gottesbeweise*. — Den ontologischen oder, wie er ihn nennt, *apriorischen* Beweis Anselms und Descartes', der von der Idee des vollkommenen Wesens auf dessen Existenz schliesst, verwirft er mit Kant, weil ja die Idee Gottes eben nur die Wirklichkeit der Idee, nicht aber das objektive Dasein beweisen könne. — Nicht mehr Gnade findet vor seiner Kritik der Beweis aus dem Consensus gentium, der *Allgemeinheit* des Gottesglaubens, welche schon *Cicero* konstatiert hat. Auch den *moralischen* Beweis Kants, den er in der weniger bekannten Form eines Schlusses vom Dasein des Sittengesetzes auf einen höchsten Gesetzgeber anführt, weist er zurück, weil derselbe versteckter Weise auf einer doppelten Bedeutung des

Wortes „Gesetz" beruhe. — Den *kosmologischen*, der von dem durchgehend kausalen Zusammenhang in der uns bekannten Phänomenalwelt auf ein *πρῶτο κινοῦν*, eine oberste Ursache des ganzen Universums schliesst, und diese Geist nennt, erörtert Mill gründlich und vielseitig; er kommt zum Ergebnis, dass wir mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes noch nicht zum geistigen und persönlichen Gott des Theismus, sondern nur zur Ewigkeit der Kraft und des Stoffes geführt werden. „Die Welt bezeugt durch ihr blosses Dasein noch keinen Gott", keinen uranfänglichen Willen. Schade nur, dass er hier nicht auf die Tatsache des *Wirkens* und der Wechselwirkung zurückgeht, ihre Möglichkeit untersucht und auf diese Weise das kosmologische Argument fortsetzt und vertieft, wie es z. B. *Lotze* getan hat. Wir sehen auch hier den Deutschen an spekulativer Kraft und Gedankenweite dem Engländer überlegen.

So bleibt also nur noch der *teleologische* oder physiko-theologische Beweis, von dem auch Mill anerkennt, dass er viel für sich habe und, im Unterschied von den vorhergehenden, „ganz auf Erfahrung sich gründe". Er nennt ihn zunächst einen Analogiebeweis: die Ähnlichkeiten zwischen manchen Einrichtungen der Natur mit den von Menschen gemachten lassen den Schluss zu, dass die Schöpfung das Werk eines bewussten Geistes sei. Dennoch ist er mehr als dies — nicht nur Analogie, sondern ein wirklich *induktiver* Beweis. „Die Ähnlichkeiten der Welt mit den Werken der Menschen, auf die man sich beruft, sind nicht willkürlich gewählt, sondern sind besondere Beispiele eines Umstandes, welcher erfahrungsmässig auf einen *intelligenten* Ursprung hinweist, nämlich *das Abzielen auf einen Endzweck*. Solche Beispiele findet Mill in dem Bau des Auges und Ohres, überhaupt aber „in den feinen und verwickelten Kombinationen des Pflanzen- und Tierlebens". Leider begründet er seine Gedanken gerade hier nur sehr unvollständig und unbefriedigend. Worin die Kraft dieser Induktion liegt, zeigen Andere viel besser, z. B. *Fechner* in seiner Schrift „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" (Leipzig 1879, S. 110—130), dessen Argumentation etwa in folgende Sätze zusammengefasst werden kann: Der Ursprung der meisten zweckdienlichen Einrichtungen in der Natur ist unsrer Beobachtung entzogen; im Kulturleben aber und überhaupt wo immer wir sie zurückverfolgen können, nehmen dieselben ihren Anfang in dem Bewusstsein, Plan und Willen eines Geistes. Dies berechtigt uns zu dem Schlusse, dass auch in der Natur das Zweckvolle oder „Zielstrebige" seinen Grund nicht in einer blindwirkenden Ursache hat, sondern in den Gedanken einer schöpferischen Intelligenz. — Gewissheit gibt diese Induktion nicht, wohl aber Wahrscheinlichkeit, wie ja überhaupt alle diese Gottesbeweise nur apologetischen Cha-

rakter haben, nicht unsere Nötigung, sondern nur unser *Recht* darlegen, an Gott, den Schöpfer und Herrn des Weltalls, zu glauben.

Dem oft gehörten Einwande gegen die Teleologie, welchen man aus der Unzweckmässigkeit und anscheinenden Planlosigkeit so vieler Gebilde und Ereignisse der Natur herzunehmen pflegt, begegnet Mill leicht mit der uns schon bekannten Annahme, dass dem göttlichen Ordner eine Macht des Bösen, des Übels, der Unordnung entgegenstehe, welche er nur langsam und allmählig zu überwinden vermöge. — Die Versuche *Darwins* und seiner Schule, die zweckmässigen Einrichtungen in den Organismen aus dem Kampfe ums Dasein und zufälligen Veränderungen zu erklären, bespricht er mit augenfälligem Interesse. Jedoch scheint ihm das von Darwin hiebei angerufene Prinzip vom „Überleben des Fähigsten" zur Erklärung der in Betracht kommenden Erscheinungen für einstweilen nicht zu genügen. — Seltsamerweise ist aber die Ausdehnung, welche er dem Zweckbegriffe gibt, eine äusserst beschränkte. Wir hören kein Wort von ihm über das wunderbar Planvolle des atmosphärischen Haushalts und der gegenseitigen Beziehungen, in welchen die tierischen und pflanzlichen Organismen durch ihr Atmen zueinander stehen. Und ebenso kein Wort über die universale, den Bestand der Welt ganz eigentlich bedingende Tatsache, dass alle einzelnen Teile, Elemente und Atome aufeinander und zusammen wirken, und in ihrer Wechselwirkung eine Stetigkeit und Ordnung aufweisen, welche ohne gemeinsamen Grund und alles umfassenden Plan für uns nicht denkbar wäre. Eben diese kosmische Zweckmässigkeit hat Männer wie *Kepler* und *Newton* aufs tiefste ergriffen, hat schon *Cicero* und dann wieder *Fénélon* zu der Frage veranlasst, ob, wenn man die Ilias oder die „Annalen" des Ennius in ihre einzelnen Wörter und diese wieder in ihre Buchstaben zerschneiden und so dem Winde übergeben würde, wohl auch im Laufe der Zeit durch reinen Zufall wieder das Werk eines grossen Dichters daraus entstehen könnte? Freilich auch diese Erwägungen, wie gross immer ihre volkstümliche Kraft sein mag, führen, bei Lichte besehen, nicht weiter, als Mill uns führen will: zu einem hohen Grade von *Wahrscheinlichkeit*, dass diese Schöpfung das Werk eines intelligenten Geistes sei. —

Wenn es nun, fragt er weiter (im 2. Abschnitt des Essai), einen persönlichen Gott, Schöpfer und Ordner der Welt gibt, welches sind denn seine *Eigenschaften*, auf die wir aus Natur und Menschenwelt zu schliessen berechtigt sind? Erstens und hauptsächlich eine „über alle menschliche Schätzung" hinausreichende *Macht*, aber *nicht Allmacht, sondern Beschränktheit der Macht.* Jedes Anzeichen eines Planes im Universum, jede Verwendung von weise gewählten Mitteln zur Erreichung vorgesetzter Zwecke ist — so behauptet

Mill — zugleich ein Beweis *gegen* die Allmacht dessen, der ihrer bedarf. Denn die Notwendigkeit, sich der *Mittel* zum Zwecke zu bedienen, wäre bei einem wirklich allmächtigen Wesen nicht vorhanden, nicht denkbar. Mit andern Worten: „der Urheber des Weltalls arbeitete unter Beschränkungen. Er war genötigt, sich Bedingungen anzupassen, die von seinem Willen unabhängig waren, und seinen Zweck durch solche Einrichtungen zu erreichen, wie sie die Bedingungen gestatteten." — In diesem Zusammenhange überlässt sich nun unser Autor einem, wie mir scheinen will, ziemlich überflüssigen und unfruchtbaren Raisonnieren darüber, was Gott alles vermöchte, wenn er allmächtig wäre, was er aber nicht vermöge, weil er es nicht sei. Seine diesbezüglichen Ausführungen zeigen uns klar nur dies eine: in was für Absurdheiten wir uns verlieren, wenn wir mit dem auch heute noch so beliebten negativen Begriffe des Unendlichen und Absoluten ernst machen wollen. E nihilo nihil!

Allein, was weit wichtiger ist, wir sehen hier den Gedanken der frühern Essais wiederkehren, dass die bestehende Welt zwar ein Werk der Zeit sei und ihren Ursprung einem intelligenten Plane verdanke, *ihr Schöpfer aber mit einem nur schwer und allmälig, vielleicht auch gar nie völlig zu überwindenden Hindernisse zu kämpfen habe.* Hiebei wird die interessante Frage aufgeworfen, welcher Art und Natur denn dieses Hindernis sei, das dem Schöpfer ein „bis hieher und nicht weiter" zuruft, — ob dasselbe in der Macht anderer intelligenter Wesen und Persönlichkeiten liege? oder in der Unzulänglichkeit und Widerspenstigkeit des Materials, aus welchem das Universum aufgebaut ist? oder in einem Mangel an vollkommener Weisheit und Geschicklichkeit beim Schöpfer selbst? Die erstere Annahme, zu welcher sich der Verfasser, wie wir gesehen haben, früher hingeneigt hat, nämlich die einer Herrschaft Satans oder Ahrimans und seiner Geister in der Natur, scheint ihm jetzt, wie alle Formen des Polytheismus, „schwer vereinbar mit einem von allgemeinen Gesetzen beherrschten Universum". Zudem ist auf dem Gebiete der Natur das Übel, das Zweckwidrige und Unvernünftige so eigentümlich mit dem Guten und Zweckmässigen verbunden, dass wir hier nicht, wie auf dem sittlichen Gebiete, den Eindruck eines Kampfes verschiedener Intelligenzen bekommen. „Die Unvollkommenheiten in der Erreichung der Zwecke, auf welche die Erscheinungen hindeuten, haben nicht das Ansehen, als wären sie geplant. Sie erscheinen wie unbeabsichtigte Ergebnisse von *Zufällen*, gegen welche keine genügende Vorkehrung getroffen war." Die Schranke der schöpferischen Macht liegt also wahrscheinlicher in den Eigenschaften des *Materials,* der von dem Willen des Demi-

urgen unabhängig und ewig existirenden Elemente Kraft und Stoff, wie *Plato* es sich gedacht haben mag nach seinen Andeutungen über den *τόπος*, das *ἄπειρον* und die *ἀνάγκη*. — Oder, setzt Mill vorsichtig hinzu, der Schöpfer hätte vielleicht die Macht gehabt, seine Zwecke vollständiger zu erreichen, aber er wusste es nicht anzufangen.

Also auch gegen die Unbegrenztheit wie der Macht, so des *Wissens* Gottes und seiner *Weisheit* und *Geschicklichkeit* macht er skeptische Bedenken geltend. Wir übergehen diese, um nach den sogenannten *moralischen* Eigenschaften Gottes zu fragen.

Wie aus dem Bisherigen erhellt, bleibt hier von vorneherein der Versuch ausgeschlossen, unendliche *Güte* und *Gerechtigkeit* mit unbegrenzter Macht des Schöpfers einer Welt wie diese zu vereinbaren. Es wäre das ein ganz aussichtsloses Beginnen. Aber was sagt uns die natürliche Theologie überhaupt von Güte und Gerechtigkeit? Haben wir einen Beweis für die vollkommene *Güte* Gottes, sodass wir Alles, was ihr in der Welt widerspricht, feindlichen, widergöttlichen Mächten zuschreiben müssen? Es ist, meint Mill, ein überwiegendes Gewicht von Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass der Schöpfer mit seinen Einrichtungen nicht den Schmerz, sondern die Freude, das Wohlergehen seiner Kreaturen beabsichtigte, soweit es ihm möglich war, dies zu bewirken. Wir haben also ein Recht zu schliessen, dass Wohlwollen eine seiner Eigenschaften sei. „Aber der Sprung von da zu dem Schlusse, dass seine einzigen oder auch nur seine Hauptzwecke wohlwollende seien, und dass das Ziel der Schöpfung das Glück seiner Geschöpfe sei, ist nicht nur durch keinen Beweis gerechtfertigt, sondern steht mit den uns vorliegenden Beweisen geradezu im Widerspruch."

Dieser unser Planet, der nach Aussage der Physiker nur eine verhältnissmässig kurze Periode hindurch lebende Wesen von unserer Organisation beherbergen kann, während der Zeit nämlich, die zwischen seiner mittlern Abkühlung und seiner langsam fortschreitenden Erkaltung liegt, — er ist offenbar *nicht dazu geschaffen,* eine Stätte menschlichen Glücks und Friedens zu sein oder zu bleiben. Überdies sind der Leiden zu viel, und des Glücks ist zu wenig, als dass wir dies annehmen dürften. Und mag auch die Menschheit sich mehr und mehr zu einem relativ glücklichen und befriedigenden Zustand emporarbeiten vermöge treuen Gebrauchs der ihr von der Gottheit verliehenen Fähigkeiten, so ist doch der Preis, um den sie ihr zukünftiges Glück erkauft, im Blick auf die unendliche Reihe von leidenden Geschlechtern und vergeudeten Leben ein zu furchtbarer, als dass wir an eine vollkommene Güte des Schöpfers gegen die Geschöpfe dieser Erde glauben könnten.

Viel weniger noch als von Güte finden wir Spuren von göttlicher *Gerechtigkeit* im Weltlauf. Was im Leben von Gerechtigkeit, wenn auch nur unvollkommen, schon realisiert scheint, „ist das Werk des Menschen selbst, der sich im Kampfe gegen ungeheure natürliche Hindernisse zur Civilisation emporringt und sich selbst eine zweite Natur schafft, die besser und uneigennütziger ist als die, mit welcher er erschaffen wurde."

Das Resultat der natürlichen Theologie ist also bei Mill ein wesentlich anderes als zur Zeit eines *Wolff, Gellert* und *Moses Mendelssohn* oder in den ersten Dezennien unsers Jahrhunderts, wo man unter der Führung eines *Schelling* und *Schleiermacher* so zuversichtlich die Welt in Gott und Gott in der Welt erkannt zu haben glaubte. Diese nüchternen, kalten Reflexionen des scharfsinnigen Empirikers gemahnen uns, mit jenen verglichen, an das Erwachen aus einem schönen Traum oder vielleicht noch mehr an die Versetzung eines ideal gerichteten Jünglings aus akademischen Hörsälen und Kunstmuseen in die Fabrikräume und Wohnkeller eines grossstädtischen Arbeiterviertels. Die Erkenntnis dringt durch, dass, wie der Mensch, so auch die Natur nicht ist, wie sie sein *sollte*, und es verdient bemerkt zu werden, dass unser Autor diese Erkenntnis schon bei *Leibnitz* finden will und dessen angeblichen Optimismus als groben *Missverstand* seiner Lehre von der besten aller möglichen Welten erklärt. (Vgl. den Essai über „Natur", S. 34, Anm.). — Das Resultat seiner eigenen Untersuchung über die Eigenschaften Gottes fasst er in die Sätze zusammen: „Es gibt ein Wesen von grosser, aber beschränkter Macht, ... von grosser und vielleicht unbeschränkter, vielleicht aber auch noch mehr als seine Macht beschränkter Intelligenz, welches das Glück seiner Geschöpfe *wünscht* und auch einige Rücksicht auf dasselbe nimmt, aber andere Beweggründe zum Handeln zu haben scheint, an denen ihm mehr gelegen ist, — ein Wesen, von welchem kaum angenommen werden darf, dass es das Universum nur zu jenem Zwecke geschaffen habe. So ist die Gottheit beschaffen, auf welche die *natürliche Religion* hinweist, und jede anmutendere Vorstellung von Gott entspringt nur menschlichen Wünschen oder den Lehren einer wirklichen oder eingebildeten Offenbarung."

Im dritten Abschnitt bespricht Mill die Idee der *Unsterblichkeit vom Standpunkt der natürlichen Theologie.* Was er im zweiten Essai über den Gegenstand sagte, betraf nur den Nutzen des Glaubens an ein ewiges Leben, nicht die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit desselben. Eben diese will er hier untersuchen. — Unter zwei Gesichtspunkten betrachtet er die *Beweise* für die Unsterblichkeit: erstens insofern sie sich auf das Wesen der Seele selbst gründen, dann insofern sie von einem vorausgehenden Glauben an Gott den Schöpfer abhängen.

Den Argumenten der erstern Art, wie sie schon *Plato* im Phädo entwickelt hat, vindiziert er keine grosse Bedeutung. — „Denn diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Natur herleiten möchten, müssen zuerst beweisen, dass die Eigenschaften derselben nicht Eigenschaften des Körpers, sondern einer *besondern* Substanz sind." Aber gerade hier lässt uns die Wissenschaft im Stiche. Sie kann uns zwar nicht beweisen, dass irgend eine Art von Organisation geistige Gefühle und Gedanken zu produzieren im Stande wäre; jedoch zeigt sie uns nichtsdestoweniger alles Denken und Fühlen, von dem wir wissen, durchaus von körperlicher Tätigkeit *bedingt,* die Tätigkeit des Gehirns ganz besonders erscheint als conditio sine qua non alles geistigen Lebens. Dennoch möchte Mill diese Tatsache keineswegs als Argument *gegen* die Unsterblichkeit gelten lassen. Denn für den Empiristen ist „das Verhältnis des Denkens zu dem materiellen Gehirn keine metaphysische Notwendigkeit, sondern einfach ein beständiges Zusammensein innerhalb der Grenzen der Beobachtung". Und was wir Gehirn nennen, ist ja doch selbst nur eine Summe von Empfindungen, welche nicht wären ohne den denkenden Geist. Die Natur der Dinge bietet also keinen Grund *gegen die Möglichkeit* einer Trennung von Geist und Gehirn und einer Fortdauer des erstern unter *andern* Daseinsbedingungen und in andern Teilen des Universums. — Überhaupt „gibt es keinen andern wissenschaftlichen Beweis gegen die Unsterblichkeit der Seele als den *negativen,* welcher im Mangel eines Beweises *zu Gunsten* derselben besteht. Wollte man sich aber darauf berufen, dass ja alle Geschöpfe der Natur sich auflösen und vergehen, auch die am zweckmässigsten organisierten, so wird der Unterschied übersehen, der zwischen ihnen und dem denkenden Menschen besteht. „Fühlen und Denken sind viel realer als irgend etwas anderes; sie sind die einzigen Dinge, von denen wir positiv wissen, dass sie real sind, indem alle übrigen Dinge nur die unbekannten Bedingungen sind, von welchen Fühlen und Denken in dem gegenwärtigen oder in einem andern Zustande unseres Daseins abhangen." So haben wir also nicht eine Spur von Beweis dafür, dass unsere Empfindungen selbst abbrechen werden, wenn einmal gewisse Reihen von Empfindungen, die wir *materielle* nennen, verschwinden werden. Denn Geist ist die einzige Realität, für die wir einen wirklichen Beweis haben. Vom geistigen, denkenden und fühlenden Wesen losgelöst, hat die Materie nur ein hypothetisches, unsubstanzielles Dasein, sie ist eine reine Annahme, ein Schluss zur Erklärung unserer Empfindungen oder vielmehr „der permanenten Möglichkeit, Empfindungen zu haben". — Wir sehen hier den *Idealismus Berkeley's* durchschimmern, zu welchem der aufrichtige Forscher, gleich seinem

berühmten Vorgänger auf dem Bischofsstuhl vom Sensualismus Locke's ausgehend, durch konsequente Anwendung seiner empirischen Grundsätze allmählig geführt worden ist. Damit hat er auch den Positivismus Aug. Comte's, dem er nach seinem Bekenntnis reiche Anregung verdankte, weit überschritten. Er befindet sich dem „*Unerklärlichen*" gerade gegenüber, dem Dasein eines Geistes, „einer Reihe von Empfindungen, die sich selbst kennt als vergangen und als zukünftig".

Indes werden wir sofort wieder an den Ursprung dieses Idealismus erinnert und dass sich Mill damit keineswegs der Intuitionsphilosophie der Schotten und Deutschen genähert hat, wenn wir bemerken, wie rasch er mit all den Beweisen für die Unsterblichkeit aufräumt, welche dem *persönlichen*, ich möchte sagen dem *Gewissens*gefühle des Menschen entnommen sind. Er findet diese Gefühle nämlich hauptsächlich begründet einerseits in dem Wunsche zu leben und in der Unannehmlichkeit, seine Existenz aufgeben zu müssen, andererseits in den allgemeinen Traditionen der Menschheit, die ihre Entstehung wahrscheinlich den Träumen, den Hallucinationen und dem Gespensterglauben verdanken. Er berücksichtigt hier das eigentümliche Wesen des persönlichen Geistes zu wenig, trotz der herrlichen Worte, welche er in seinem Buche „über die Freiheit" dem Rechte der Individualität und Originalität als der Kraftquelle aller menschlichen Geschichte gewidmet hat. Vergleichen wir damit die Stellung des ältern *Fichte* in dieser Frage, dessen gewaltig entwickelte Persönlichkeit auch hier durchbrach und ihn geneigt machte, eher die Existenz Gottes aufzugeben, als die individuelle Fortdauer des menschlichen Geistes. „Kein wirkliches Ich, keine Persönlichkeit kann jemals untergehen".*) Freilich ist dies noch kein stringenter Beweis, aber ein Idealismus des Gewissens, der innersten Persönlichkeit, welcher viel gründlicher zu würdigen ist, als Mill es tut.

Was nun, fährt dieser fort, diejenigen Argumente betrifft, welche *vom Glauben an das Dasein Gottes* hergeleitet werden (z. B. der von der Güte Gottes hergeleitete Beweis, dass er die Vernichtung seines edelsten und grössten Werkes, des Menschen, nicht zulassen werde), so haben sie keine Kraft in einer Welt wie die unsere, die so viel Widersprüche zwischen Sein und Sein sollen aufweist. Wir sind nicht berechtigt, aus dem Vorhandensein unserer intel-

*) „Es ist gar kein möglicher Gedanke, dass die Natur ein Leben vernichten solle, das aus ihr stammt, — die Natur, um derenwillen nicht ich, sondern die selbst nur um meinetwillen lebt" („Bestimmung des Menschen", Ausgabe von Reklam, S. 155). —

lektuellen und sittlichen Anlagen, welche während unseres irdischen Daseins meist nur eine recht kümmerliche Entwicklung finden, im Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und Weltordnung auf eine jenseitige, persönliche Fortdauer zu schliessen. — Denn nichts in Natur und Menschenleben vermag uns das Vorhandensein dieser vollkommenen und gerechten Weltordnung zu beweisen. Ja wir wissen nicht einmal, ob Gott die Macht oder auch nur den Willen hätte, uns ewiges Leben zu verleihen.

So gibt es also im Bereiche der natürlichen Theologie keinerlei Gewissheit über das Leben nach dem Tode, sondern nur eine *Hoffnung,* gegründet auf die allerdings beschränkte Macht und Güte Gottes, eine Hoffnung, welche verbunden ist mit der Erwartung „dass, wenn es ein künftiges Leben gibt, dasselbe ebensogut wie das gegenwärtige sein und — nicht des Besten, was unser diesseitiges Leben bietet, ermangeln werde, nämlich der Fähigkeit, uns durch eigenes Bemühen zu vervollkommnen." — So viel über Unsterblichkeit im Lichte der natürlichen Theologie. —

Hören wir endlich, was uns Mill über den dritten Hauptbegriff aller Religion, den der *Offenbarung* mitteilt. — Wenn wir aus den Anzeichen eines Planes in der Welt berechtigt sind, auf einen intelligenten Urheber derselben, auf einen zwar nicht allmächtigen und allwissenden, aber doch mächtigen, weisen und gütigen Demiurgen zu schliessen, so ist es für den Menschen naheliegend, an eine Verbindung mit diesem Wesen zu denken, welche von des letztern Seite vermittelt sein müsste durch *Offenbarung.* Diese Offenbarung aber würde von Seiten eines nicht allmächtigen Gottes etwa darin bestehen, dass er seinen Geschöpfen eine Kunde und Lehre von sich gäbe, welche diesen in den Schwierigkeiten, Kämpfen und Leiden des Lebens ein Licht sein könnte und über das hinausreichte, was sie mit ihren Fähigkeiten *ohne* göttliche Unterstützung wahrzunehmen im stande sind. — Dieser Begriff von Offenbarung ist ein sehr beschränkter, äusserlicher und erinnert an die *vorwiegend* intellektualistische Auffassung der Religion, die wir weiter oben kennen gelernt haben. Er entspricht indes ziemlich genau den Vorstellungen der altprotestantischen Dogmatiker über Offenbarung als übernatürlicher Mitteilung einer religiösen *Lehre* und ebenso denen der Rationalisten des 18. Jahrhunderts, eines *Semmler* z. B., der in ihr auch nur göttliche Eingebung der Wahrheiten und Begriffe erkennen konnte, die der Besserung des Menschen dienen. Das Wort des Johannes „vom Leben, das ewig ist, welches beim Vater war und ist uns erschienen", oder das andere vom Logos, „der Fleisch ward und unter uns wohnte" gibt unsern Gedanken über das Wesen der Offenbarung einen ganz andern Inhalt, — dessen nicht weiter zu gedenken, dass diese im

Sinne der Bibel in erster Linie gottmenschliche *Geschichte* ist, die Lehre aber nur das Sekundäre, das Abgeleitete. Doch kommt Mill im Laufe seiner Untersuchung wirklich, wenn auch nur hypothetisch, auf diesen tiefern Begriff der Sache hinaus — da nämlich, wo er von der Person Jesu Christi spricht. —

Unwahrscheinlich, so fährt er fort, ist also die Annahme göttlicher Offenbarung nicht. Aber die Frage ist: Gibt es Zeugnisse und vollgültige *Beweise für ihre Tatsächlichkeit?* Dies bleibt zu untersuchen.

Unter den Beweisen für Offenbarung unterscheidet man gewöhnlich *äussere*, auf Sinneswahrnehmung oder Aussage von Zeugen beruhende, und *innere*, welche aus dem Wesen und dem Inhalt einer Offenbarung selbst auf deren göttlichen Ursprung schliessen lassen. Die Wichtigkeit der inneren Beweise, behauptet Mill, ist wesentlich *negativ:* sie vermögen uns den übernatürlichen Ursprung angeblicher Offenbarungen doch nie zu beweisen, bieten aber bisweilen das Kriterium, um sie abzuweisen, zu verwerfen, in dem Falle z. B., dass der sittliche Charakter ihrer Lehren schlecht und verderblich wäre. — „Als göttlich dagegen könnte eine Offenbarung nur durch äussere Beweise, d. h. durch das Vorhandensein übernatürlicher Tatsachen bewiesen werden." Und diese übernatürlichen Tatsachen nennt er kurzhin *Wunder*, spontanes Eingreifen übernatürlicher Faktoren in den Gang der Dinge, oder negativ ausgedrückt: Unterbrechung einer sonst unwandelbaren Gleichförmigkeit in der Aufeinanderfolge natürlicher Ereignisse. Sind Wunder in diesem Sinne *möglich?* und, wenn möglich, sind sie *wahrscheinlich* oder gar *nachweisbar?* Dies die Doppelfrage, welcher eines der gründlichsten und für Theologen lesenswertesten Kapitel des Essais gewidmet ist. Es würde uns zu weit führen, wollten wir dem Verfasser auf den einzelnen Gängen der etwas weitläufigen Debatte folgen. Für unsern Zweck genüge die Mitteilung des Resultats. Mill führt die Frage nach der *Möglichkeit* des objektiv Wunderbaren durch pro und contra hindurch bis auf eine Analogie zu Gunsten dieser Möglichkeit: es ist die Analogie menschlichen Willens, Wirkens und Eingreifens in den Lauf der Natur, angewendet auf göttliches Wollen und Wirken. Der Mensch verändert durch sein spontanes Eingreifen nicht die Natur*gesetze*, — denn „die Macht seines Willens über Phänomene ist selbst ein Gesetz und zwar eines der am frühesten bekannten und anerkannten Gesetze der Natur," — aber er verändert die einzelnen Naturdinge und bringt sie in andere Beziehungen zu einander; sollte der Machtwille Gottes, des Schöpfers und Ordners der Welt nicht unermesslich Grösseres zu tun imstande sein (sogar ohne dass er allmächtig ist)? — Aber, wendet Mill ein, mit ihrer *Tatsächlichkeit* verhält es

sich anders. Es entspricht ihnen nichts in unserer gegenwärtigen Erfahrung; viel näher als aus übernatürlichen Faktoren liegt die Erklärung der uns erzählten Wunder aus natürlichen Ursachen, aus Missverständnissen, aus der Unwissenheit früherer Generationen oder aus dem Dasein von ehemals und vielleicht auch heute noch verborgenen Naturgesetzen. Wenn ein wundertuender Gott nicht zum voraus schon angenommen und anerkannt ist, kann das angebliche Wunder immer durch eine andere, näher liegende Hypothese erklärt werden. — Dieses spontane Wirken und Eingreifen Gottes ist aber nicht nur unbeweisbar, sondern auch *unwahrscheinlich*. Denn Alles, was wir von seiner Regierung wissen und erfahren können, führt uns zu der Annahme, dass er nach feststehenden Regeln oder Gesetzen wirke, mit andern Worten: dass alle, wenigstens „alle physischen Tatsachen übereinstimmend gegebenen physischen Bedingungen folgen und niemals eintreten, ausser wenn die geeignete Ansammlung physischer Bedingungen stattgefunden hat". „Was Gott regiert, das regiert er auf dem Wege zweiter Ursachen." So gelangen wir denn zu dem Resultate, „dass Wunder keinerlei Anspruch auf den Charakter historischer Tatsachen haben und völlig unbrauchbar seien als Beweise einer Offenbarung".

Aber — und hier macht Mill zum Schlusse in vorsichtig abgewogenen Worten ein scheinbar kleines und doch in seinen Konsequenzen sehr bedeutsames Zugeständnis —: dennoch, gesteht er, ist es nicht unmöglich und nicht unglaublich, dass *in der Person Jesu Christi,* seiner geistigen und sittlichen Begabung, die er Gott selbst zuschrieb, ein wirkliches Wunder, ein Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes liege. Denn „durch ihn ward uns ein äusserst kostbares Geschenk zu teil, welches durch das, was vorangegangen war, zwar erleichtert, aber offenbar nicht notwendig gemacht ward". — Das Eintreten des Christuslebens in unsere Menschenwelt (oder, mit Johannes zu reden, das Fleischwerden des Wortes) — das ist ja indertat das Wunder aller Wunder, die Eine übernatürliche Tatsache und Offenbarung, welche den Ausgangspunkt alles dessen bildet, was wir sonst Wunder nennen. — Mill ist geneigt, dies zuzugeben als ein „Vielleicht", als eine „*Hoffnung*" der Wahrheit, die er niemandem nehmen möchte. Und handelt er damit nicht einfach konsequent, nachdem er das erste Wunder, das der Schöpfung der Welt oder doch ihrer planvollen Einrichtungen und Organismen wahrscheinlich gefunden und — ein Moment, das vielleicht von noch tieferer Bedeutung ist — so oft schon die Widersprüche unseres Daseins und den Kampf des persönlichen Gottes mit widerstrebenden Gewalten betont hat? Eine Stelle aus *Fr. Robertsons* „Religiösen Reden" (Neue Folge, deutsch, S. 113) verdient hier Erwähnung, weil

sie auf eine Seite der Wunderfrage hinweist, welche Mill nicht berührt und die doch seinem Denken nicht ferne liegen konnte. „Vielleicht — sagt der berühmte Prediger von Brighton — steht das Wunder ebensowenig in Widerspruch mit den Gesetzen des Weltalls als die Erhebung einer ganzen Nation in dringenden Fällen eine Revolution, ein Umsturz des Rechts zu sein braucht — *in Fällen, wo das Volk das Recht verlangt gegenüber dem fest eingebürgerten Unrecht.*“ —

In einem letzten Abschnitt, „*Endergebnis*“ betitelt, fasst Mill den theoretischen und praktischen Wert seiner Untersuchungen zusammen. Das rationelle Verhalten eines denkenden Geistes dem Übernatürlichen gegenüber ist *Skepsis*. Denn unser Wahrheitsbesitz besteht im Grunde nur in einem grossen „Vielleicht“. Was wir von Anzeichen und Beweisen des Übernatürlichen zu haben glauben, genügt keineswegs, um eine Überzeugung vom Dasein Gottes, von der Unsterblichkeit und von der Wirklichkeit einer Offenbarung zu begründen. Wohl aber berechtigt uns das Wenige zu einer Hoffnung, deren wir bedürfen und die auch der Phantasie einen gewissen Spielraum lassen wird. „*Das ganze Gebiet des Übernatürlichen ist so aus der Region des Glaubens in die einer einfachen Hoffnung versetzt,* und in dieser wird es, soweit wir sehen können, wahrscheinlich immer verbleiben.“ — Aber als Hoffnung eben haben die religiösen Ideen eine eminent praktische Bedeutung. „Denn mir scheint, unser menschliches Leben bedarf dringend einer Erweiterung und höherer Ziele für sich und seine Geschicke, welche die Übung der Einbildungskraft ihm gewähren kann, ohne mit bewiesenen Tatsachen in Widerspruch zu geraten.“ Es ist uns gut und heilsam, bei diesen vielleicht nur schwachen Wahrscheinlichkeiten zu verweilen, welche die natürliche Theologie uns an die Hand gibt oder offen lässt, an ihnen uns zu trösten, aufzurichten und im Streben nach Vervollkommnung zu ermutigen. Denn hoffnungsvolle Stimmung ist ein Sporn für unsere Fähigkeiten und erhält unsere Energie in Tätigkeit. Die Hingabe an die Hoffnung, dass es innerhalb gewisser Grenzen eine Weltregierung gebe, ist also nicht nur gerechtfertigt, sondern im Blick auf unsere praktischen Bedürfnisse auch notwendig. In noch höherem Masse gilt dies von der *Hoffnung auf ewiges Leben;* unser kurzes Erdenleben mit seinen hohen Aspirationen wird durch sie in ein anderes Licht gerückt, wir werden befreit von dem entmutigenden Gefühl, vergeblich zu streben und umsonst an unserer Vervollkommnung zu arbeiten. Und endlich ganz unentbehrlich für die Veredelung unserer Seele ist es, *dass unsere Einbildungskraft sich an die Idee eines sittlich vollkommenen Wesens halte.* Frühere Generationen haben dieses Ideal im Glauben an einen allmächtigen

und zugleich allgütigen Gott gesucht. Wir können es nicht mehr, da diese Verbindung vollkommener Güte mit der Allmacht unserer Erfahrung widerspricht. Für die Jetztzeit und für die Zukunft kann hiefür nicht mehr der Gott der Juden oder der Natur in Betracht kommen, sondern nur diejenige göttliche Persönlichkeit, welche das Christentum als Muster der Vollkommenheit für die Menschheit aufgestellt hat, *Jesus Christus,* „der fleischgewordene Gott..., welcher in seiner idealen Gestalt einen so grossen und heilsamen Einfluss auf den modernen Geist geübt hat". Christus bleibt uns, trotz allem was uns eine rationelle Kritik noch nehmen mag, „eine einzig dastehende Gestalt, ebenso unähnlich allen seinen Vorgängern wie allen seinen Nachfolgern". Sein Leben, sein Charakter, seine Reden — zumal die, welche uns die Synoptiker von ihm berichten — konnten nicht erfunden werden; denn es ist ihnen „ein Stempel persönlicher, mit tiefster Innerlichkeit verbundener Originalität aufgeprägt". „Auch jetzt noch würde es selbst für einen Ungläubigen nicht leicht sein, eine bessere Übertragung der Regeln der Tugend vom Abstrakten ins Konkrete zu finden, *als so zu leben, dass Christus unser Leben gut heissen würde.*"

Diese Ideale nun — und besonders die von Christus ausgehenden — sind es, welche sich vortrefflich eignen werden, „jene ächte, wenn auch rein menschliche Religion, die sich bisweilen Religion der Humanität, bisweilen die der Pflicht nennt, zu unterstützen und zu stärken". Und durch Hingabe an sie werden wir vielleicht — ein letztes Vielleicht! *die Zwecke des unsichtbaren höchsten Wesens fördern,* also Mithelfer Gottes sein im Kampfe wider das Böse und so in unserm kleinen Teile dazu beitragen, dem Guten zum endlichen Siege zu verhelfen. Mit dieser Aussicht, welche ihm wesentlich scheint für die Religion der Zukunft, schliesst Mill; sie nennt er „den belebendsten und stärkendsten Gedanken, der ein menschliches Wesen begeistern kann". —

V.

Wir haben das Endergebnis Mill'schen Denkens im Essai über Theismus kennen gelernt. Die Herausgeberin der Essais, Ms. Taylor, bemerkt in der Vorrede, dass diese letzte Abhandlung vom Verfasser nicht, wie die frühern, einer sorgfältigen und öftern Revision unterzogen worden sei. Wie *Francis Bacon*, der zwölf Jahre hindurch am „Novum Organum" gearbeitet und gefeilt hat, so pflegte auch Mill seine Schriften äusserst sorgfältig zu redigieren und lange mit

der Veröffentlichung zu warten aus Scheu vor dem Aussprechen halbfertiger Ansichten. Einige derselben hat er, wie uns die Autobiographie mitteilt, vor der Herausgabe Satz für Satz mit seiner 1858 durch den Tod ihm entrissenen hochbegabten Gattin durchgesprochen. Indertat ist es leicht zu erkennen, dass dem Essai über Theismus diese gründliche Durchsicht fehlt; manches darin wäre bei nochmaliger Bearbeitung klarer, präciser, einheitlicher, vielleicht auch weiter geworden. —

Andererseits aber macht sich gerade in dieser letzten Schrift ein gewisser *Fortschritt* bemerkbar, wenn wir sie mit der viel früher verfassten (aber ebenfalls noch nicht zur Veröffentlichung fertigen) Abhandlung über die Nützlichkeit der Religion vergleichen. In beiden zwar begegnen wir denselben theologischen Grundgedanken oder Theorien über Gottes Eigenschaften und seinen Kampf wider das Böse. Aber wie anders spricht Mill in seinen letzten Lebensjahren z. B. über den Wert der Hoffnung auf *Unsterblichkeit* als er es im zweiten Essai getan hat. Die Annahme liegt nahe, dass der Tod der Gattin und die darauf folgenden Jahre der Verlassenheit, die er tief und schmerzlich empfand, den alternden Philosophen zu einem bessern Verständnis dieser Hoffnung geführt haben; positive Zeugnisse darüber besitzen wir jedoch nicht. — Sehr auffällig ist ferner der Umstand, dass jener *Glaube und Kultus der Menschheit,* durch welchen Mill früher, wie *Aug. Comte* in seinem „Système de politique positive" das Christentum und alle positive Religion zu ersetzen, ja zu überbieten meinte, und den er als Religion der Zukunft proklamierte, im Essai über Theismus keine Erwähnung mehr findet. Ich kann nicht glauben, dass dies auf Zufall beruhe; vielmehr scheint der Verfasser zur Einsicht gekommen zu sein, dass die Menschheit, so weit sie auch fortschreiten mag, doch immer des Aufblicks zu höhern Idealen und Zielen bedürfe, und diese nicht in dem geschichtlich gegebenen Ganzen der Menschheit selbst zu finden seien, sondern, wenn irgendwo, in *Christus,* dieser „einzig dastehenden Gestalt", dessen Lebensbild von niemand erdichtet werden konnte . . . *Er* ist ja indertat auch für uns „des Menschen Sohn" in des Wortes tiefster Bedeutung, der *δεύτερος Ἀδάμ,* in welchem diejenige *erneuerte, wiedergeborene Menschheit* zusammengefasst und begründet ist, die allein für uns ein Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung sein kann und uns das Recht gibt, für die Zukunft der Erde und ihrer Bewohner das Grösste zu erwarten. Darum, wie seltsam uns auch manche Positionen Mills vorkommen mögen, und wie sehr auch seine Ausführungen den Sinn und das Verständnis für das Centrale im Christentum, die Botschaft von dem Versöhner und der Versöhnung vermissen lassen, so können wir doch nur mit Freude

die wenigen, aber inhaltreichen Worte begrüssen, mit welchen der gewiss aufrichtige und demütige Forscher gegen Ende seines Lebens sich vor der Hoheit und Einzigkeit Jesu Christi gebeugt hat, zumal wenn wir bedenken, dass er von seinem Vater religionslos, ja sogar in einem gewissen verächtlichen Widerwillen gegen die christliche Religion erzogen worden war.

Im Zusammenhange damit steht eine bedeutend *höhere* Schätzung der eigentlich religiösen Gedanken und Ideale als wir sie im zweiten Essai gefunden haben. Es wäre der Mühe wert, die diesbezüglichen Äusserungen des englischen Denkers mit denen *Friedr. Alb. Lange's* zu vergleichen. Mill hat des letztern „Geschichte des Materialismus" gekannt, er hat sie das bedeutendste philosophische Werk unseres Jahrhunderts genannt, und es ist bei seiner rezeptiven, für die Gedanken Anderer sehr empfänglichen Geistesart, die er in der Autobiographie nur mit allzugrosser Bescheidenheit hervorhebt, wohl möglich, dass jenes Buch nicht ohne Einfluss auf die Bildung seiner im Schlusskapitel der letzten Abhandlung ausgesprochenen Überzeugungen geblieben ist. Doch wird eine gründliche Vergleichung beider sehr wahrscheinlich zu dem Resultate führen, dass der realistische Engländer mehr Wert legt auf die *objective* Wahrheit und Wirklichkeit der religiösen Gedanken als es der idealistische Deutsche getan hat. Zwar bekennt auch jener (in der Autobiographie), dass der Hauptwert aller Religion in der idealen *Vorstellung* von einem vollkommenen Wesen liege, in welchem auch die Skeptiker und Religionslosen „stets die Führung für ihr Gewissen suchen." Dennoch aber ist es ihm um *Wahrheit,* d. h. um Übereinstimmung unsres Denkens mit der transcendenten Wirklichkeit zu tun; sie soll die Festung sein, innerhalb welcher dann die Phantasie im Vertrauen auf die von der Vernunft errichteten und behaupteteten Aussenwerke ihr Bestes tun wird, „das Leben anmutig und angenehm zu gestalten". Freilich ist die Religion eines Grossteils, vielleicht der Mehrzahl unserer gebildeten und halbgebildeten Zeitgenossen in diesem Jahrhundert der Skepsis vorwiegend *Gemütserguss;* man überlässt sich gern dem angenehmen Gedanken, dass Gott die Liebe sei und ein guter Vater aller seiner Geschöpfe, dass nach dem Scheiden aus diesem kurzen Leben, das so wenig hält, was es verspricht, ein besseres Loos uns erwarte und wir drüben „der Liebe eines milden Richters begegnen werden" (vergl. *Moltke's* „Trostgedanken"); man will diesen Gedanken nicht nachgrübeln, sie sollen nur das Gemüt erheben. Aber dass ihnen etwas *Wirkliches,* eine übernatürliche, überweltliche Realität irgend welcher Art entspreche, das lässt man sich doch auf keinen Fall nehmen. Dies eben hat Mill erkannt, diese Eindrücke scheinen ihn bei seinen letzten Untersuchungen ge-

leitet zu haben, obgleich er sich über den falschen, oberflächlichen Optimismus jener quallenartigen Gemütsreligion vollkommen klar war.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir hier auf die einzelnen, in den drei Essais niedergelegten Ansichten näher eintreten wollten, wie etwa auf den Begriff der *Natur*, des Natürlichen und der Naturam sequi oder auf die scharfe Kritik der *Nützlichkeit* des religiösen Glaubens oder auf den *Gottesbeweis* und die Gedanken über die *Bestimmung des Menschen* für Gott. Erwägen wir Mill's Äusserungen über den letztgenannten Gegenstand, so bekommen wir den Eindruck, dass seine innersten persönlichen Gedanken besser und tiefer waren als sein System. Das bekannte Wort *Fichte's*: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist", scheint sich an ihm nicht zu bewahrheiten. Aber beachten wir, dass er eigentlich nie dazu kam, seine Philosophie selbst zu wählen, sondern von einer ihm „anerzogenen Denkweise" spricht, und dass der wahre Charakter des Mannes viel mehr als sonstwo gerade in diesen Essais zum Vorschein gekommen ist. Wie seltsam kontrastirt doch gegen seinen Utilitarismus die Stellung, welche er hier, wenn auch nur hypothetisch, dem Menschen als Gehilfen und Bundesgenossen Gottes im Kampfe wider das Böse anweist. So ist also der Mensch nicht mehr blos Selbstzweck und auch nicht blos Glied der Menschheit, sondern er ist *für Gott*, den persönlich Guten da. Mill hat sein altes logisches und ethisches System nie ganz zerfallen lassen, sondern die Risse immer wieder ausgebessert oder verkleistert; nichts desto weniger ist dasselbe durchzogen von Gedanken ganz andern Ursprungs, die mit dem eigentlichen Sinn des Nützlichkeits- und Glückseligkeitsprinzips so wenig gemein haben wie z. B. ein kostbarer Gold- oder Diamantschmuck mit dem ledernen Etui, in dem er uns präsentiert wird. — In diesen Essais liegt das versteckte Bekenntnis: meine Philosophie der Induktion, der Association und der Utilität kennt keinen Gott; *gibt es aber dennoch einen Gott, was wir wenigstens „hoffen" dürfen, — dann freilich haben Welt, Natur, Mensch, Leben einen ganz andern Sinn, sie fordern eine andre Deutung als mein System ihnen gegeben!*

Fassen wir jedoch, mit Übergehung alles andern, nur den theologischen Hauptgedanken genauer ins Auge, der alle diese Abhandlungen durchzieht und auch in der Autobiographie mehrmals hervortritt. Es ist der *Dualismus, verbunden mit der Behauptung, dass der Glaube an einen zugleich allmächtigen und allgütigen Schöpfer unvereinbar sei mit dem Bestande einer Welt wie diese.* Wir stossen hier auf das tiefste und schmerzlichste Problem des Lebens, das nicht nur den Forscher, sondern auch den ungebildeten, einfach denkenden Mann nahe berührt und oft beschäftigt, auf die Frage:

wie lassen sich Allmacht und Güte Gottes zusammenreimen mit der Tatsache des Ubels in der Natur, des Bösen und Satanischen im Menschengeiste? Die Theologie hat dieses Problem gewöhnlich im Locus de providentia besprochen und über den tiefen Graben der uns von einer den Geist befriedigender Erkenntnis des Geheimnisses trennt, eine schwebende Brücke geschlagen, die sie permissio, Zulassung nannte. — Es kann sich im Folgenden nicht um einen neuen Versuch zur Überbrückung des Abgrundes handeln, sondern nur um die Aussprache einiger unsystematischer Gedanken über die Voraussetzungen des Problems.

1. Vergegenwärtigen wir uns nochmals in Kürze die Stellung Mills in dieser Frage. Wir haben seine Skepsis gegenüber der herkömmlichen Theologie, zumal der Lehre von Gottes Allmacht und Güte, schon bei seinem Vater gefunden. Das Geheimnis göttlicher Vorsehung in dieser jämmerlichen Welt war der Fels des Ärgernisses, an dem sich dieser sonst ehrenwerte Mann aufs heftigste stiess. Eine Religion, welche die Anbetung des Wesens fordert, dem die Schaffung einer Hölle zugeschrieben wird, schien ihm verabscheuungswürdig, aber ebensowenig konnte er sich mit dem weltseligen Optimismus der Deisten befreunden. Dieselben Eindrücke haben das religiöse Denken des Sohnes geleitet. Aber im Unterschiede vom Vater, der in der radikalen Negation stehen blieb, hat John Stuart Mill der Sache nüchtern ins Angesicht geblickt und sich gefragt: was für eine *Theorie* von Gott und Welt wird uns durch die *Erfahrung* nahe gelegt? Sie weist uns — antwortet er — hin auf *das Dasein eines ordnenden Gottes*, eines intelligenten Schöpfers oder Weltbaumeisters, dessen Weisheit und Güte gross, dessen Macht beschränkt ist. Sie bezeugt uns aber nicht minder einen dunkeln *Welthintergrund,* ein Princip des Ubels und Bösen und aller Unordnung, eine vielleicht geistige, wahrscheinlich aber nur materielle und dynamische Macht (Kraft und Stoff), die der Macht des Schöpfers Schranken setzt. Dadurch bekommt das menschliche Leben den Charakter des *Kampfes,* und unsere denkbar höchste Bestimmung wird sein im Dienste Gottes die Welt zu verbessern und etwas beizutragen zum endlichen Siege des Guten. Es ist Mills Überzeugung, ja eine seiner Grundüberzeugungen, dass das Gute fortschreitend dem Bösen den Boden abringe, dass die Menschheit sich aus tierischer Rohheit und Zügellosigkeit emporgearbeitet und trotz aller Schwankungen und zeitweiliger Rückfälle auf dem Wege sei, die Grundsätze der Gerechtigkeit und des Wohlwollens auf allen Lebensgebieten mehr und mehr, ob auch langsam, zu realisieren. — Wenn wir aber hinzunehmen, dass nach seiner Ansicht die irdische Dauer des menschlichen Geschlechts aus physikalischen

Gründen nur eine beschränkte sein kann, und all das durch Fortschritte, durch Leiden und Kämpfe unzähliger Generationen Errungene, diese ganze Herrlichkeit des Lichten, Schönen und Guten voraussichtlich einmal radikal versinken wird — so ist diese Weltanschauung, trotz aller optimistischen Verzierungen, im Grunde *Pessimismus*. Freilich ein Pessimismus ganz anderer Art als der heutzutage gewöhnliche — der zu drei Vierteilen ein Produkt der Blasiertheit und innern Leere ist —, auch unvergleichlich tiefer und sittlicher als die Lehre *Schopenhauers*, und so verschieden von ihr wie etwa die Religion Zoroasters verschieden ist von der des Buddha. — Beachten wir jedoch wohl das eine: jene theologischen Positionen sollen im Sinne Mill's nicht Ergebnisse der Spekulation sein, sondern *Grenzbegriffe* und *Postulate*, zu welchen die Erfahrung unter Anwendung des Kausalitätsgesetzes führt, und die er unvermittelt nebeneinander stehen lässt.

(Schluss folgt.)

Zur Geschichte der Theologie in Zürich.

Von Dr. G. Finsler, Antistes.

Ich rede in meinem Thema von der Theologie in Zürich, das heisst von der Theologie, wie sie sich in Zürich gestaltet hat. Von einer zürcherischen Theologie könnte man am Ende im Hinblick auf Zwingli und den Anstoss, den die Theologie von ihm empfangen, reden; aber die Theologie in ihrem weiteren Verlauf bildet doch nur einen Teil der reformirten Theologie überhaupt. Vollends kann von einer Geschichte dieser Theologie keine Rede sein, da eine solche der Gegenstand eines grösseren wissenschaftlichen Werkes sein müsste. Ob aber eine kleine Skizze zur Geschichte der Theologie in Zürich etwas erspriessliches leisten könne, das war mir selbst nicht von vorneherein klar; immerhin wollte ich den Versuch wagen.

Den Anfang der Theologie in Zürich bildet, wie gesagt, Zwingli. Es ist das Verdienst Alex. Schweizers, den Unterschied zwischen Luther und Zwingli dahin festgestellt zu haben, dass, während Luther den judaistischen Irrtum der katholischen Kirche, die Werkgerechtigkeit bekämpft, Zwingli dagegen den paganistischen Irrtum, die Kreaturvergötterung, zum Ausgangspunkte seiner Opposition gemacht habe. Schweizer bezeichnete die Rechtfertigung durch den Glauben als das Materialprinzip Luthers, während dasjenige Zwingli's „Gott allein die Ehre“ gewesen sei.

Von hieraus ergab sich dann weiter, dass Schweizer auf die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche hinwies. Er hat bekanntlich diese Entwicklung in einem zweibändigen Werke durchgeführt, das nicht wenig dazu beigetragen hat, seinen Namen berühmt zu machen.

Wenn ich meine Darstellung mit Zwingli beginne, so kann ich es nicht als meine Aufgabe betrachten, seine Theologie im Ganzen zu skizziren; ich habe das seinerzeit im zweiten meiner Vorträge über Zwingli zu tun versucht. Es zeigt sich in dieser Theologie ein innerlich geschlossener Zusammenhang, wobei es gleichgültig bleibt, ob man denselben ein System nennen will oder nicht. Der Faden, der sich durch alles hindurchzieht, ist die Überzeugung, dass alles Heil ein von Gott gewirktes sei; es ist die Anschauung, die in der Lehre von der Erwählung einen immer mehr sich klärenden Abschluss findet.

Wie diese Entwicklung bei Zwingli vor sich gegangen, das haben an der Hand seiner einzelnen Schriften ausser Siegwart und Zeller, Alex. Schweizer und besonders einlässlich August Baur in seinem grossen Werke „Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System" dargelegt. Hier kann es sich nur um das Facit handeln.

Das Bedürfnis, alles Heil auf Gott zurückzuführen, das ursprünglich auch bei Luther, sowie nachher auch bei Calvin sich kundgab, hatte, das lässt sich nicht leugnen, eine religiöse Wurzel. Kein anderer Gedanke konnte dem Glauben einen festeren Grund und Halt geben, als der Gedanke, von Gott erwählt zu sein. Diese religiöse Wurzel von Zwingli's Erwählungslehre haben Schweizer und Baur sehr nachdrücklich hervorgehoben. Zwingli hat auch indertat anfangs diese Lehre in praktisch-religiösem Interesse aufgestellt; Gott ist ihm nicht nur Grund und Wesen aller Dinge, sondern auch das höchste Gut; als das höchste Gut ist er aber auch die höchste Güte. Dass die Welt Gott geniesse, an ihm Teil habe, das ist Gottes Freude und Ehre. Vermöge dieser Güte hat Gott den Menschen geschaffen und zwar dem Geiste nach als ethische Persönlichkeit mit Verantwortlichkeit. Die letztere ist dadurch bedingt, dass Gott dem Menschen sein Gesetz gegeben hat. Das Gesetz ist notwendig, damit in dem Menschen, der dem Fleische nach nichts Gutes tun kann, das angefacht werde, was von Erkenntnis Gottes in ihm ist, dann aber auch, um dem Menschen das Ziel vor Augen zu stellen, das er in langsamer Entwicklung durch die göttliche Kraft erreichen soll.

In dieser Phase seiner Entwicklung fasst Zwingli die Erwählung noch infralapsarisch; der Sündenfall ist noch nicht mit in den Ratschluss Gottes aufgenommen, die Erwählung geschieht mit Rücksicht

auf das vorhandene Faktum der Sünde. Die Erwählung ist aber, das sei hier noch bemerkt, eine Erwählung in Christus; in ihm wird das von Gott beschlossene Heil, der Ratschluss der Erlösung offenbar. Zwingli lässt es nicht gelten, dass durch die Erwählung Christus überflüssig werde; alles Heil ist vielmehr durch Christus vermittelt.

Allein nun finden wir bei Zwingli noch eine andere Betrachtungsweise, welche von der religiösen Erwählung aus die für das logische und philosophische Denken sich ergebenden Folgerungen mit unerbittlicher Konsequenz zieht. Dr. Staub hat nachzuweisen versucht, dass dabei ein von dem ethischen verschiedener Gottesbegriff sich geltend mache, nämlich der philosophische des absoluten *Seins*, welcher aus der antiken Philosophie hergenommen mit dem Gegensatz von Gut und Böse gar nichts zu tun habe, so dass aus diesem absoluten Sein gleicherweise das Gute und das Böse hervorgehe. Staub hat das sehr scharfsinnig, speziell mit Beziehung auf die Willensfreiheit durchgeführt und gezeigt, wie wir hier zwei divergierende Linien vor uns haben, die sich nicht ausgleichen lassen.

Andere nehmen eher einen Einfluss des Picus von Mirandula oder eines Neffen desselben an, was an sich den Einfluss der Antike nicht ausschliessen würde. So Stähelin, der übrigens beifügt:

„Man sieht, wie auch diese Probleme, sobald sie frei von scholastischem Formalismus an Zwingli herantraten, ihn in Anspruch genommen haben und wie gleichzeitig mit der evangelischen Heilserkenntnis auch jene allgemeine religionsphilosophische Weltanschauung von dem Beschlossensein aller Dinge in Gott und der unbedingten Abhängigkeit der Kreatur von seinem schöpferischen Willen sich in ihm gebildet hat, die in ihrer Verbindung mit dieser Heilslehre seinem theologischen System den ihm eigentümlichen Charakter verleihen sollte. Doch glaubte er damals noch in Übereinstimmung mit der genannten Abhandlung die menschliche Freiheit von dieser Allwirksamkeit Gottes ausschliessen und ihr die Bedeutung einer selbständigen Ursächlichkeit zuschreiben zu müssen. Wenn er also später diesen Standpunkt verlassen und dem unbedingten Prädestinationsglauben der deutschen Reformatoren sich angeschlossen hat, so muss der Grund dafür auch bei ihm wie bei jenen nicht in Erwägungen der philosophischen Spekulation, sondern in der Nötigung seiner persönlichen religiösen Heilserfahrung gesucht werden."

Ich habe mich in dem erwähnten Vortrage über den Fortschritt, der bei Zwingli in dieser Hinsicht erkennbar ist, folgendermassen ausgesprochen:

„Die Erwählungslehre erweitert sich also bei Zwingli zu einem vollständigen Determinismus, zu der Lehre, dass alles, Gutes und

Böses, von Gott komme und nach seiner Anordnung geschehe. Es ist durchaus *religiöser* Determinismus und somit allerdings gründlich verschieden von dem modernen irreligiösen Determinismus, der die Handlungen des Menschen als blosses Produkt seiner Anlagen und Dispositionen, sowie der von aussen kommenden Einflüsse betrachtet, denen gegenüber der Mensch willenloses Organ ist. Wir dürfen auch nicht vergessen, wie Zwingli zu diesen Anschauungen gekommen ist. Die eigene, persönliche Erfahrung von der erwählenden Gnade Gottes, aus welcher für ihn mit Notwendigkeit die Unmöglichkeit des freien Willens folgte, sodann die schmerzliche Erfahrung, dass so viele das Heil nicht annehmen wollten, und endlich die rückhaltlose Konsequenz des Denkens brachten ihn zu seiner Erwählungslehre. Ich erinnere nochmals, dass nicht nur Calvin, sondern auch Luther, wenigstens was Erwählung und Verwerfung anlangt, auf dem gleichen Standpunkt standen; sie beide hatten das gleiche Bedürfnis, im strikten Gegensatz gegen die katholische Lehre, dem Menschen alles eigene Verdienst, ja sogar den freien Willen abzusprechen; aber im Unterschied von Luther, der mehr bei den praktischen Beziehungen stehen blieb, ging Zwingli entschiedener auf den letzten Grund des Heils zurück und machte die Lehre von Gott, der alles wirkt und dem allein die Ehre gebührt, zum wirklichen Mittelpunkt seines Systems."

Je mehr nun Zwingli mit seiner Erwählungslehre ernst machen wollte, desto mehr sah er sich genötigt, von seinem infralapsarischen Standpunkt auf den supralapsarischen überzugehen; die Erwählung musste schon vor dem Sündenfall stattgefunden haben; die Sünde konnte nicht mehr als ein bereits vorhandenes, ohne Gottes Zutun in die Welt gekommenes betrachtet werden, sie musste bei dem göttlichen Weltplane schon mit in Aussicht genommen, also mitgesetzt, mitgeordnet sein. Zwingli scheut hier vor den äussersten Konsequenzen nicht zurück. Er führt nicht nur die Sünde im allgemeinen auf Gott zurück mit der Begründung, dass nur im Gegensatz gegen die Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit erkannt und geübt werden könne, sondern er macht auch Gott zum Urheber des einzelnen Lasters: Gott treibt den Mörder zum Morde u. s. w. Diese praktisch gefährliche Lehre rechtfertigt Zwingli folgendermassen:

Erstlich, sagt er, gibt es keine Sünde für Gott. Sünde ist Übertretung des Gesetzes, Gott aber steht nicht unter dem Gesetze, also ist das, was für den Menschen Sünde ist, es nicht für Gott. Sodann hat Gott nicht nur die Sünde gesetzt, sondern auch ihre Bestrafung. Gott treibt den Räuber zum Morde, aber gleicherweise den Richter zur Bestrafung desselben und wen die Hand des Richters auf Erden nicht erreicht, der verfällt der ewigen Strafe. Und end-

lich ist die Sünde in der Hand Gottes ein Mittel, um das Gute zu fördern. Statt sehr naheliegender Beispiele aus der Bibel führt hier Zwingli an, dass der Gemordete der himmlischen Seligkeit teilhaft werde, ein Beweis, der heutzutage auch denen nicht sehr einleuchten wird, die fest an das zukünftige Leben glauben.

Die Erklärungsweisen der Entwicklung der Erwählungslehre Zwinglis weichen also von einander ab. Meine Ansicht habe ich schon angedeutet. Dr. Staub lässt meines Erachtens das religiöse Interesse bei Zwingli zu sehr zurücktreten und es ist wohl kaum nötig, von einem doppelten Gottesbegriff bei Zwingli zu reden, wogegen es Staub allerdings verstanden hat, eine Reihe von Fäden, die in Zwinglis System mit verwoben sind, klarzulegen. Umgekehrt bedarf ohne Zweifel die Ansicht, dass das ganze System Zwinglis blos aus religiösem Interesse hervorgegangen sei, der Ergänzung; ein später hinzukommendes philosophisches Interesse kann wohl kaum geleugnet werden.

Die weitere Entwicklung der Theologie auf der von Zwingli gelegten Basis schildert uns A. Schweizer in seinen Zentraldogmen.

Bullinger, sonst nicht geneigt, seinen verehrten Zwingli zu berichtigen, fand sich doch etwa veranlasst, paradoxere Elemente mildernd auszulegen und hätte sich gerne in einfacher und doch gründlicher Praxis mit der notwendigsten Theorie vom Unvermögen des natürlichen Menschen zum wahrhaft Guten und der dazu gehörigen Erwählung begnügt. Um die menschliche Verantwortlichkeit zu gewinnen, betont er namentlich neben der prädestinirenden Ursächlichkeit Gottes die Zwischenursachen. „Lehren wir die Vorsehung, so vergessen wir nur nie die Ordnung ihrer Gerechtigkeit und der bestimmten Bedingungen; denn braucht ein Mensch seine Glieder und Kräfte nicht, so wird er gezüchtigt.“ Es gibt zwei Extreme, indem die einen das Heil nicht der Gnade Gottes, sondern dem Verdienste unseres freien Willens zuschreiben, die andern aber alles so der absoluten Notwendigkeit, dass sie Gott auch zum Urheber des Bösen machen, als ob wir durch seine, nicht durch unsere Schuld verloren gingen. Beide Extreme lehnt Bullinger ab.

Über den Sündenfall lehrt er infralapsarisch. Gott wusste diesen Sündenfall vorher, aber dieses Vorherwissen heftet uns nicht an das Sündigen und verschuldet es nicht. Gott weiss auch das, was nicht er selbst tun wird. Warum aber schuf Gott den Menschen als einen fallen Könnenden und nicht lieber als fest im Guten? Weil er nicht nur Güte, sondern auch Gerechtigkeit kundtun wollte, was nur geschehen kann, wo Gehorsam und Ungehorsam stattfindet. Durch eigene Schuld sind die Menschen ungehorsam. Lässt Gott sie in diesem sündhaften Zustand, so ist er im Rechte; schenkt er

den rettenden Glauben, so vernehmen wir sein Erbarmen. Unrecht tut aber Gott nicht, wenn er mit den Seinigen macht, was er will. Zudem lässt er keinen ganz unbeschenkt, aber nicht alle nehmen es an.

Bemerkenswert ist, wie Bullinger sich später bemüht, der zwinglischen Schärfe gegenüber noch mehr Halt zu gewinnen, als es durch die mitgeteilten Erörterungen geschah, denen, wie auch Schweizer bemerkt, ein gewisses Schwanken anhaftet. Einerseits sucht Bullinger den Begriff des liberum arbitrium genauer zu bestimmen. Der natürliche Mensch, so resumiert Schweizer Bullingers diesfällige Deduktionen, hat Willen, aber das Sicherheben zum rein, wahrhaft Guten fehlt ihm, die männliche Energie ist nicht vorhanden und solcher Wille, obwohl er Wille bleibt, vermag aus sich nie das Gute zu ergreifen. Die erschlaffte sittlich-religiöse Energie (das zum servum gewordene liberum arbitrium) kann sich nicht selbst stärken oder herstellen, das Wiederaufleben der Energie kann also nur Frucht einer gnadenvollen Einwirkung des göttlichen Geistes sein. Glaube, Liebe, gute Werke sind nicht Ursache der Erwählung, sondern deren Früchte. Andererseits versuchte Bullinger noch mehr als es bei Zwingli der Fall war, die Erwählung an das Erlösungswerk Christi anzuknüpfen, indem Gott Christum bestimmte, die Erwählten zu retten und durch ihn wie durch einen Kanal die übrigen Wirkungen der Erwählung aus Gottes Gnadenquell zu uns zu leiten.

Der einzige Theologe, der in Zürich der nach J. H. Hottingers Ausspruch sonst in Helvetien und den benachbarten Ländern allgemein verbreiteten Prædestinationslehre Zwinglis entschiedene Opposition machte, war Theodor Bibliander, der nach Zwingli's Tode 1532 die Professur für das Alte Testament in Zürich erhielt. Anfangs zurückhaltend trat er mit seiner Opposition hervor, als der an Pellikan's Stelle 1556 berufene Peter Martyr Vermilius mit grossem Beifall in aller Schärfe die Prædestination lehrte. Bibliander polemisierte nicht nur in seinen Collegien offen gegen die Prædestinationslehre, sondern liess sich zu unerhörten Feindseligkeiten wider seine Gegner verleiten, so dass er — zwar mit Beibehaltung seines Gehaltes — vom Amte entlassen wurde.

Bibliander behauptete, dass es nur eine bedingte Prædestination gebe oder vielmehr blosse Heilsordnungen, nicht aber auch eine feste Prædestination. Es gebe klare Gesetze und Ordnungen im Gottesreiche, die sich an den Personen je nach ihrem Benehmen vollziehen.

Als Myconius ihn wegen dieser Ansichten scharf angriff, suchte Bibliander ein wenig einzulenken, blieb aber im wesentlichen bei seiner Meinung, dass freilich nur die Gnade uns retten könne, dass es aber unsere Sache sei, sie anzunehmen oder zu verwerfen.

Peter Martyr verfocht die absolute Prädestinationslehre in Zürich mit solchem Glück, dass alle Opposition gegen sie aufhörte. Auch auf Bullinger, sagt Schweizer, muss Peter Martyr Einfluss geübt haben, wenigstens tritt Bullinger seit 1556 unbedingt, wie er es früher nie getan hatte, für die schärfste Prädestinationslehre auf.

Die Lehre der Zürcher um diese Zeit, namentlich Bullingers, das heisst doch wohl die zum Siege gelangte absolute Prädestinationslehre fand in der zweiten helvetischen Confession, welche von Bullinger 1564 während der Pestzeit entworfen, 1566 autorisirt worden war, einen offiziellen Ausdruck, sagt Schweizer. Das kann ich nicht finden. Mir scheint vielmehr, Bullinger habe in diesem mehr für das Volk als für die Theologen bestimmten Bekenntnisse alle jene Restriktionen angebracht, die wir früher bei ihm kennen gelernt haben und die geeignet waren, die schlimmen praktischen Konsequenzen, die aus jener Lehre gezogen werden konnten, abzuwehren. Dass die Prädestination erwähnt werden musste, versteht sich allerdings von selbst, der Satz durfte nicht fehlen: Gott hat von Ewigkeit her prädestinirt oder erwählt frei und nach seiner Gnade Heilige, die er in Christo erwählen will.

Aber der Satz wird sofort praktisch gewendet durch die Worte: so dass Christus der Spiegel ist, in welchem wir unsere Prädestination erkennen. Wir haben ein festes Zeugnis, dass wir im Buche des Lebens eingeschrieben seien, wenn wir mit Christus Gemeinschaft haben, die ausser Christus sind Verworfene. Obwohl nur Gott weiss, wer die Seligen sind, sollen wir doch von allen das Bessere hoffen und lieber streben, selbst selig zu werden als neugierig zu erforschen, wie viele gerettet werden. Die Prädestination macht unser Tun nicht gleichgültig, und Schweizer selber zitiert den Passus über die Vorsehung: der Mensch müsse die Mittel brauchen, und es sei falsch, alles der Vorsehung in der Weise anheimzustellen, dass man alsdann gleichgültig würde; Gott bestimme so mit dem Ziel auch die Mittel und Wege.

Am Schlusse des Jahrhunderts fanden die Zürcher Gelegenheit, ihre Lehre kurz zusammenzufassen und zu verteidigen in einer Schutzschrift gegen Philipp Nicolai. Dieser, der Verfasser des Liedes: „Wie schön leucht uns der Morgenstern", damals Pfarrer in Una in Westphalen, wo man ihm wegen seiner Heftigkeit wider die Reformirten die Kanzel verbieten musste, hatte eine Schmähschrift de deo et religione Calvinianorum wider die Reformirten herausgegeben, von der Schweizer sagt, es sei zu begreifen, dass ihn die Zürcher in ihrer Antwort ein Wildschwein nennen, das ohne alle Vernunft und christliche Bescheidenheit um sich haue und beisse. Aus der übrigens ruhigen und sachlichen Antwort der Zürcher hebe ich einiges hervor.

Sie sind natürlich empört darüber, dass Nicolai sagt, sie beten nicht mehr den lebendigen Gott, sondern den Teufel an, einen geilen, arglistigen Moloch. Weil diese Leute, so heisst es weiter, in der Lehre von der Allenthalbenheit des Leibes Christi nicht aufkamen, so helfen sie sich durch Lästerung der Gnadenwahl gegen die heilige Schrift und Luthers eigenes Bekenntnis. Unsere Lehre ist diese: Gott hat von Ewigkeit alle Dinge gesehen und geordnet, nicht allein alles Gute, das er selbst wirken, sondern auch alles Böse, das er durch böse Werkzeuge wollte geschehen lassen. Es hat aber auch nach seiner Allmacht und in seiner Weisheit Gott alle Dinge verordnet, eingesetzt und beschlossen. Auch hat er das Böse, welches er weislich und gerechter Weise wollte geschehen lassen, zu einem guten Ziele verordnet. Aus seiner allweisen, allmächtigen Vorsehung folgt unwidersprechlich, dass er aus dem ganzen Haufen der Menschen, welche er in Adam gerecht geschaffen, und vorhergesehen, wie sie alle in Adam fallen und sündigen würden, etliche in Christo erwählt zum ewigen Leben aus Gnaden, etliche aber dieser Gnade nicht gewürdigt, sondern sie um ihrer Sünde willen zu strafen aus gerechtem Urteil ewiglich beschlossen, erstlich zur Erweisung seiner freien Macht, sodann seiner Gnade und Gerechtigkeit und endlich seiner Weisheit, indem das Böse zur Offenbarung seiner Herrlichkeit dienen muss. Auch im weiteren Verlauf ihrer Schutzschrift findet sich dieselbe Sorgfalt in der Auswahl ihrer Ausdrücke. Sie wollen bei ihrem Bekenntnis bleiben, aber unnötige Härte vermeiden, ja, sie berufen sich darauf, dass sie über Annahme und Verwerfung lange nicht so hart reden, wie Luther es getan habe.

Wir treten ins 17. Jahrhundert ein. Das grosse kirchengeschichtlich-dogmatische Ereignis zu Anfang dieses Jahrhunderts ist die Synode von Dortrecht 1618 auf 1619. Diese Synode hat auch für die Schweiz, speziell für Zürich, grosse Bedeutung gehabt schon darum, weil neben andern schweizerischen Theologen auch der Antistes Breitinger an dieselbe abgeordnet war, der dann, wenn auch nicht als Redner bei den Verhandlungen, so doch durch das Gewicht seiner Persönlichkeit auf den Gang der Dinge einen nicht unbedeutenden Einfluss übte.

Es hatte sich in Holland zumteil in Verbindung mit politischen Konstellationen unter dem Namen Arminianer, später Remonstranten genannt, eine grosse und mächtige Partei gebildet, welche, zumteil aus sehr angesehenen Theologen bestehend, sich durch die absolute Prædestinationslehre abgestossen fühlte. In fünf Artikeln stellten sie ihre eigene Lehre auf: 1. Gott hat durch ewigen, unabänderlichen Ratschluss, ehe der Welt Grund gelegt war, beschlossen, die-

jenigen zu segnen und durch Christus selig zu machen, welche durch die Gnade des heiligen Geistes an ihn glauben und darin beharren werden, die Ungläubigen und Unbekehrten aber in Sünden und Zorn zu belassen und als Christo ferne zu verdammen. 2. Christus ist demnach für alle gestorben, aber nur die Gläubigen erlangen die durch ihn erworbene Sündenvergebung. 3. Der Mensch muss, um das Gute erkennen, wollen und vollbringen zu können, von Gott in Christo durch seinen heiligen Geist wiedergeboren werden, was in einem Artikel weiter ausgeführt wird mit dem Zusatz, dass diese Gnade nicht unwiderstehlich sei, dass aber der Gläubige durch die Kraft des heiligen Geistes zum Kampfe gegen alles Böse und zur Überwindung desselben ausgerüstet werde.

Diese Lehre erachten die Remonstranten dem Worte Gottes gleichförmig und bitten, auf einer rechtmässigen Synode angehört zu werden, oder dass die über obige Punkte verschieden denkenden Brüder einander dulden in Liebe.

Der herrschenden Partei, die man nach ihrem Haupte Gomaristen zu nennen pflegt, war es aber nicht um eine Verständigung mit den Gegnern, sondern um Vernichtung derselben zu tun, und das sollte auf einer grossen Generalsynode, der sich übrigens jetzt die Arminianer widersetzten, geschehen.

Zu dieser Synode wurden auch die übrigen reformirten Kirchen eingeladen, allerdings nicht mit Stimmrecht, für ihre Abgeordneten, sondern um durch ihren Rat der Nationalsynode behülflich zu sein, die Reinheit der evangelischen Lehre und die Einheit der holländischen Kirche wieder herzustellen. Als nun die Einladung zur Teilnahme an der in Dortrecht abzuhaltenden Synode unter ausführlicher Widerlegung der 5 Artikel an die evangelischen Städte Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen gelangte, war es namentlich Breitinger, der in Verbindung mit den Dienern der Kirche und Schule Zürichs Bedenken gegen die Annahme der Einladung erhob. Breitinger betonte namentlich die Fruchtlosigkeit der Verhandlungen über dergleichen hohe Geheimnisse, wie das Gespräch in Marburg beweise. Derartige Verhandlungen haben den Streit nur verbittert, während man auch bei verschiedenen Ansichten über diese Streitfrage sich im Frieden vertragen könne, daher denn auch die Altvordern ähnliche Einladungen abgelehnt haben.

Dennoch wurde unter dem Drucke diplomatischen Einflusses die Teilnahme beschlossen und eine Konferenz in Aarau stellte in sorgfältiger Beratung die Instruktionen der Abgeordneten fest.

Breitinger konnte seine ursprüngliche Abneigung gegen die Teilnahme an der Synode um so leichter aufgeben, als in der Schweiz keine Sympathie für die Remonstranten vorhanden gewesen

war. Die Aphorismen, welche nachher die Zürcher zu den fünf Artikeln aufsetzten, sind denselben durchaus ungünstig. Diese Aphorismen wurden nicht nur von den vier Städten approbiert, sondern sie fanden in Dortrecht merkwürdigerweise solche Berücksichtigung, dass die nachherigen Synodalcanones mit dem Inhalt derselben übereinstimmten.

Breitinger stand an der Spitze der schweizerischen Abordnung und genoss bei der Synode so hohes Ansehen, dass er in die Kommission für Feststellung der Canones gewählt wurde und hier auf die Feststellung derselben den mächtigsten Einfluss übte. An den öffentlichen Verhandlungen durften die Fremden nicht teilnehmen. So einseitig aber ihre Haltung sachlich war, verwendeten sie sich doch, wenn auch vergeblich, zu Gunsten der Arminianer, nachdem diesen die mündliche Verteidigung ihrer angegriffenen Lehren versagt worden war, dafür, dass ihnen vor dem Urteilsspruch die schriftliche Auslegung der angefochtenen Sätze gestattet werde. Ebenso lehnten sie es ab, über die Parteien der Arminianer und ihre künftige Stellung in Staat und Kirche ein Urteil zu fällen.

Breitinger hat über die Verhandlungen der Synode in Dortrecht dem Rate in Zürich einlässlichen Bericht erstattet, dagegen ist es auffallend, dass er weder in der Synodalrede, die er im Herbst 1618 vor seiner Abreise nach Dortrecht hielt, noch in der nach seiner Rückkehr gehaltenen (im Frühjahr 1619) der Synode in Dortrecht auch nur mit einem Worte gedenkt, ein Beweis, wie wenig hoch die zürcherische Synode taxirt wurde.

Durch die Dortrechter Canones war die Prædestinationslehre in ihrer schroffsten supralapsarischen, jede Vermittlung ausschliessenden Form festgestellt worden. Merkwürdigerweise hatten sich beide Parteien auf Bullinger berufen, beide nicht ohne Grund, da wir bei Bullinger mildere und strengere Ansichten getroffen haben.

Die Canones bezeichnen den unbedingten Sieg der strengen Orthodoxie, welche alle Abweichungen als häretisch ausschliesst und die Annahme ihrer Lehren für den Glauben selbst erklärt.

In der Schweiz wurden die Canones nur in Genf, das ebenfalls durch eine Abordnung bei der Synode vertreten gewesen war, förmlich acceptirt. So sagt man wenigstens.

In Zürich ermahnte der Antistes die jungen Geistlichen, nachdem sie den Synodaleid geleistet hatten, zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und zur Reinheit in der Lehre und fügte, ohne dass die Synodalordnung es verlangte, welche nur die von Meinen Herren ausgegangenen Mandate erwähnte, die Erinneruug bei, dass die Lehre der Kirche im Worte Gottes und den daraus gezogenen symbolischen Büchern: dem Catechismus, dem helvetischen Glaubensbe-

kenntnis und übrigen enthalten sei. In diesen „und übrigen" konnten nun auch die Canones bequem untergebracht werden, ohne offizielle Erklärung darüber und ohne dass eine Unterschrift gefordert wurde.

Das sehen wir deutlich aus dem inquisitorischen Verfahren gegen den Pfarrer Zink bei St. Jakob in Zürich von 1660 an. Zink lehrte ungefähr im Sinne der Arminianer: bei den Gläubigen sei alles Gnade, bei den andern, die verderben, sei es lauter ihre eigene Schuld: Verwerfung, Unglaube. Gott habe alle zum Heil bestimmt und Christus sei für alle gestorben. Wegen dieser Behauptungen, die er geschickt aus der Bibel begründete, wurde Zink aufs heftigste angegriffen, bis er endlich in halber Verzweiflung erklärte: weil er versichert worden, dass zwischen der eidgenössischen Konfession und dem Iudicio der eidgenössischen Theologen, das dem Synodo zu Dortrecht übergeben worden, eine undisputirliche Harmonie und Gleichförmigkeit sei: als sei er nunmehr der endlichen Meinung, wie der Konfession also auch dem gemeldeten Iudicio der eidgenössischen Theologen und den Canonibus der dortrechtischen Synode in allem sich völlig zu unterziehen und demgemäss zu glauben und zu lehren.

Man sieht, wie in Sachen operirt wurde. Die Art, wie die Erklärung von Zink schriftlich aufgesetzt wurde, genügte doch nicht und es wurde Zustimmung zu jedem einzelnen Canon verlangt. Schliesslich suchte Zink, um einer wahrscheinlich lebenslänglichen Gefangenschaft oder vielleicht gar der Hinrichtung zu entgehen, sein Heil in der Flucht und starb als armer Verbannter.

Im Jahre 1675 kam die Formula Consensus zustande, die symbolische Spätgeburt, wie Schweizer sie nennt. Man hätte denken sollen, es wäre nun an den Dortrechter Canones genug gewesen, und diese hätten Handhabe genug geboten, neue ketzerische Regungen zu unterdrücken, wie wir das soeben an einem Beispiele nachgewiesen haben. Allein man fürchtete in der Schweiz von auswärts kommende Einflüsse, welche die orthodoxen Errungenschaften wieder in Frage stellen könnten, und dagegen wollte man auf der Hut sein.

Auf der 23. französischen Nationalsynode zu Alais im Jahr 1620 war die vollständige Billigung des dortrechtischen Lehrbegriffs ausgesprochen worden; jeder Kandidat musste sich mit seiner Unterschrift auf derselben verpflichten.

Nun gab sich aber bald ein Bestreben kund, die orthodoxe Lehrweise zu mildern. Voran ging Camero auf der Universität Montauban. Ihm folgten die Theologen auf der Akademie zu Saumur, vor allem Amyraut (Amyraldus) mit seinem berühmt gewordenen hypothetischen Universalismus. Gott wollte eigentlich alle retten, aber

trotz dieser allgemeinen Möglichkeit konnte doch keiner ohne besondere Gnadenwirkung gerettet werden, und es ist die freie Entschliessung Gottes, wem er diese Wirkung schenken will. Amyraut berief sich dabei auf Calvin und behauptete, dass auch er neben seinem Partikularismus einen gewissen Universalismus gelehrt habe.

Den Schweizern lag es schwer auf dem Herzen, dass die französische Synode bei stets wiederholten Klagen gegen Amyraut teils nur Schweigen geboten, teils die neue Lehre nicht als heterodox verurteilen wollte. Die Schweizer, speziell auch die Zürcher, welche bereits ihre Studirenden von Saumur zurückberufen hatten, glaubten sich daher verpflichtet, die Pariser Theologen ernstlich vor der bedenklichen Neuerung zu warnen. Die Pariser antworteten höflich aber ablehnend: man sei in Frankreich allgemein mit den Dortrechter Canones einverstanden; es handle sich blos um die Frage, ob nicht einige der äussersten Spitzen abgebrochen werden könnten. Die Antwort befriedigte natürlich nicht, daher erliessen die Theologen der vier evangelischen Städte eine neue Zuschrift an die Pariser. Es regte sich aber auch das Verlangen nach einer neuen Bekenntnisschrift. Zuerst wurde in Genf, wo man besonders eifrig war, ein derartiger Versuch gemacht. Basel folgte mit einem Syllabus controversiarum. Allein der Zug der Zeit ging nach einer einheitlichen, als Schutzwehr gegen die Theologie von Saumur aufzurichtenden Formel.

Diese kam denn auch 1675 zustande. Sie wurde nach dem Beschluss der vier Stände von dem Zürcher Theologen Joh. Heinrich Heidegger verfasst.

Schweizer hebt hervor, die Formel sei ein Sieg der Gemässigteren über die Schreier gewesen, indem sie weder die Theologen von Saumur nenne, noch ihren Personen den Brudernamen entziehe, noch die Lehre verdamme, sondern nur die Lehrweise missbillige und die einheimische Kirche vor derselben schützen wolle. Heidegger hat 1696 eine Medulla theologiæ christianæ herausgegeben, ein sehr dickes Buch. Bemerkenswert schien mir an demselben, dass Heidegger die Föderaltheologie des Coccejus adoptirt hat, die man ja als die Anbahnung einer mehr historischen Methode der Dogmatik betrachtet. Im übrigen steht Heidegger selbstverständlich auf dem gut orthodoxen Standpunkt der absoluten Prædestination und dieser Standpunkt musste seinen Ausdruck in der Formula finden.

Ich sehe von den andern in Frage kommenden Punkten, den hebräischen Vokalzeichen, der Art, wie die Sünde Adams solle zugerechnet werden, ab, und erinnere blos, dass die Formel in der Hauptfrage dahin lautet: Gott hat keinen universalen Ratschluss gefasst, sich aller zu erbarmen; demnach ist Christus nicht für alle, sondern nur für die Auserwählten gestorben.

Wenn, wie Schweizer bemerkt und wie indertat auch Heidegger selbst sich geäussert hat, in der Formel eine gewisse Rücksicht gegen Saumur beobachtet worden, so bildet nun doch die Formel, wie für andere Kantone, so für Zürich den Übergang zu einem noch viel schärferen Symbolzwang, als wir ihn beispielsweise in dem Handel mit Zink gefunden haben.

Sobald die Formel, die übrigens damals noch nicht, sondern erst 1714 gedruckt wurde, von den Regierungen genehmigt worden, wurde sie in Zürich allen Geistlichen zur Unterschrift zugestellt und von denselben wirklich unterschrieben. Nachher wurde eine solche Unterschrift nicht mehr verlangt; man begnügte sich damit, dass der Antistes in seiner Ansprache an die in die Synode aufgenommenen neben dem Katechismus und der helvetischen Konfession auch die Consensusformel unter den symbolischen Büchern nannte, in denen die Lehre der Kirche enthalten sei. Im Jahr 1714 dagegen verfügte der Examinatorkonvent, sie solle in die Matrikel, in welche die ordinirten Kandidaten ihre Namen einzuzeichnen hatten, und welche eine Art Pflichtordnung für die Kanditaten enthielt, aufgenommen werden.

Man hielt in Zürich an der Formel fest, auch als 1686 der Kurfürst von Brandenburg den evangelischen Ständen vorstellte, wie sehr der Consensus dem Frieden zwischen Reformirten und Lutheranern hinderlich sei. Man antwortete höflich aber ablehnend. Auch die 1722 eingegangenen Zuschriften der Könige von Preussen und England und von den evangelischen Reichsständen Deutschlands, die erstere an die evangelischen Stände, die letztere an Zürich, richteten nichts aus. Alle drei Zuschriften wiesen darauf hin, wie sehr die Formula Consensus mit unzeitgemässen Streitfragen den Frieden der Kirche störe, und wünschten, dass sie niemandem aufgedrängt werde.

Unter den Antistes Klingler und Nüscheler erreichte der Symbolzwang seine Spitze; nach dem Tode Nüschelers im Jahr 1737 bahnte sich dann allmählich ein Rückschlag an namentlich durch Joh. Jakob Zimmermann, der im gleichen Jahre Professor der Theologie geworden war und der von dem Antistes Wirz wesentlich unterstützt wurde. Offenbar war der letztere die Veranlassung, dass die Consensusformel bei der Ordination nicht mehr erwähnt wurde.

Zimmermann hat kein grösseres Werk hinterlassen, in welchem er seine Ansichten systematisch zusammengefasst hätte; wir kennen dieselben nur aus einer Reihe kleinerer, meist akademischer Gelegenheitsschriften.

Zimmermann war übrigens kein gewöhnlicher Aufklärer; er nahm eine oppositionelle Stellung ein gegen den Deismus, gegen

Spinoza, die Socinianer, die Herrnhuter, überhaupt gegen alles, was sich der „richtig verstandenen“ Kirchenlehre entgegenstellte. Die systematische Theologie schien Zimmermann der Bildhauerkunst nicht unähnlich zu sein, welche ihre Werke nicht sowohl durch Hinzufügen, als vielmehr durch Abmeisseln zustande bringt. Daher macht er einen starken Unterschied zwischen wichtigen und weniger wichtigen Artikeln und bestimmt die Wichtigkeit eines Dogma nach seiner praktischen Anwendbarkeit; demgemäss rechnet er zu den weniger wichtigen Dogmen namentlich die bisher als Hauptdogma angesehene Lehre von der Prædestination. Die kluge Art, mit welcher der Antistes Wirz in zwei Synodalreden sich über die symbolischen Bücher und über die Orthodoxie aussprach, in beiden Fragen die richtige Mittelstrasse empfehlend, faktisch aber einer durchaus neuen Anschauung die Bahn brechend, habe ich wiederholt geschildert.

Wirz war durch sein Ansehen als Antistes vor Angriffen geschützt; dagegen machte sich der lang verhaltene Groll in einem Sturm gegen Zimmermann Luft, als dieser in der Festrede am Karlstag 1740 mit scharfen, teilweise satirischen Worten die Unvollkommenheit der damaligen Theologie darlegte. In seiner Kritik der theologischen Disziplinen behauptete er, die meisten, ja die wichtigsten Sätze der Dogmatik seien in der heil. Schrift ganz ungenügend begründet. Dem sich ankündigenden Widerstand der Mehrheit der Geistlichkeit konnte die Veröffentlichung der Rede mit einem Anhang, in welchem sich Zimmermann über die Zulage des Skepticismus und das durch seine Rede veranlasste Stadtgeschwätz verteidigte, keinen Einhalt tun. Die Synode sprach im Herbst 1741 gegen die Regierung die Bitte um Aufrechterhaltung der Reinheit in der Lehre und speziell um Befestigung des Ansehens der symbolischen Bücher aus. Im Herbst 1742 kam ein Vergleich zustande, bei dem Zimmermann bedeutende Eingeständnisse machen musste. Man kam überein, dass man für Beibehaltung der symbolischen Bücher samt der Formula Consensus treulich sorgen wolle, und Zimmermann erhielt die Mahnung, sich des Philosophirens in hohen und geheimnisvollen Dingen zu enthalten.

So war Zimmermann äusserlich unterlegen, und auch der Antistes Wirz hatte seine Anschauungen nicht zur Geltung bringen können; aber die neuen Gedanken machten ihren Weg doch. Ja es dauerte nicht lange, bis auch in Zürich der Rationalismus zum Durchbruch kam und nun für längere Zeit eine fast unbestrittene Herrschaft übte. Es würde zu weit führen, wenn ich auch nur in kurzem Auszug das wiedergeben wollte, was ich in meiner Schrift: Zürich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über diese Periode, und was ich in einigen Synodalreden über die weitere Entwicklung in

den ersten Dezennien unsers Jahrhunderts an Hand der Synodalproprositionen der Dekane gesagt habe. Für die Theologie wurde wenig geleistet, abgesehen von den allerdings zahlreichen moralischen und theologischeu Abhandlungen, die in verschiedenen Zeitschriften oder auch selbständig erschienen. Man lehnte sich fast durchweg an die Schriften der deutschen Rationalisten an.

Das war zumteil auch der Fall bei dem Professor des Naturrechts und der Sittenlehre, Heinrich Corrodi. Daneben war er ein selbständiger Arbeiter. Er behauptete, dass das Buch Daniel die Zeit des Antiochus Epiphanes schildere, dass in ähnlicher Weise die Apokalypse Rom mit seinen aufeinanderfolgenden Kaisern im Auge habe, und dass mit der Zahl 666 nur Nero gemeint sein könne.

Als über das gewöhnliche Niveau hervorragend kann man aus unserm Jahrhundert bezeichnen die 1822 erschienene Doppelschrift der Professoren Johannes Schulthess und Joh. Kaspar von Orelli: Rationalismus und Supranaturalismus und: Kanon, Tradition und Skription. Die erste Schrift enthält eine Apologie der Vernunft in Glaubenssachen, massvoller und geschickter als manche andere Schrift von Schulthess. Keiner derselben fehlt es übrigens an Gelehrsamkeit, aber häufig stossen sie durch Trivialität und Gehässigkeit gegen die Gegner ab. Orelli knüpft an die geistreiche Ausführung des bezeichneten Themas eine ziemlich scharf gehaltene Umschau auf dem theologischen und kirchlichen Gebiete.

Die Prædestinationslehre war mit der sofort zu erwähnenden Ausnahme aus Abschied und Traktanden verschwunden. Lavater bei seiner starken Subjektivität und seiner mehr gefühlsmässigen Erfassung des Christentums nahm bekanntlich gegen dogmatische Ausdrücke und Formulirungen eine sehr freie Stellung ein. Ich glaube nicht, dass er sich irgendwie über die Prædestination geäussert habe.

Hess ging in seinem Bestreben, das Christentum vor rationalistischer Verflachung zu retten, hauptsächlich vom bibelgeschichtlichen Standpunkte aus. Das ist sogar in seiner Schrift: „Kern der Lehre vom Reiche Gottes“ der Fall. Bei dem Sündenfall redet Hess in dieser Schrift von der Zulassung von etwas die Menschen auf mancherlei Weise Versuchendem. Die einstweilige Duldung schliesst ein vorläufiges Gericht nicht aus, und diese göttliche Veranstaltung setzt ein Vorhersehen des ganzen Ganges der Weltangelegenheiten voraus, um alle zweckgemässen Ereignisse zur schicklichsten Zeit eintreten zu lassen. (Schluss folgt.)

Bücherschau.

Wahrheit und Friede. Ein Jahrgang Predigten über die altkirchlichen Evangelien. Unter Mitwirkung namhafter Prediger herausgegeben von *Curt Stege,* Prediger an der Dankeskirche in Berlin. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1894.

In einer Zeit, da das Christentum immer aufs Neue seine Existenzberechtigung und die Kraft, die in ihm liegt, nachweisen muss, ist eine Sammlung von Predigten hervorragender Zeugen des Evangeliums aus den verschiedensten Ländern deutscher Zunge (Deutschland, Elsass, Schweiz) sehr zu begrüssen. Da die Verfasser, die sich vom Herausgeber zur Einsendung je einer Predigt für die 72 Sonn- und Festtage des Kirchenjahres haben bereit finden lassen, ihrer theologischen Richtung nach nicht ganz den nämlichen Ansichten huldigen, ist es um so erfreulicher, dass uns hier in ihren Äusserungen als Prediger die gemeinsame Liebe zum Evangelium und die Überzeugung, dass die Ergebnisse einer besonnenen Wissenschaft nur zur festern Begründung desselben dienen, in einer Einheit entgegentritt, gegen welche einzelne Meinungsverschiedenheiten als unwesentlich erscheinen. Die Predigten sind alle biblisch wohl begründet, berücksichtigen die geschichtliche Bedeutung jedes Textes und verwerten diesen bald mit warmen Worten voll Begeisterung, bald in ruhiger Belehrung, überall aber ernst und gründlich, für die mannigfaltigen Bedürfnisse des einzelnen Christen, der Familien und der Kirche. So verschieden die Gemeinden sind, vor denen die Predigten gehalten wurden, und so sehr die Begabung und die Ausdrucksweise der 86 Geistlichen, die hier gleichsam sich vor uns hinstellen, kaum bei zweien ganz dieselben sind, weht uns doch aus allen ein Geist entgegen. Die erwähnte Mannigfaltigkeit wirkt keineswegs auf den, der sie beobachtet, sondern wirkt im Gegenteil belebend, weil sie uns an den Reichtum des Evangeliums, in dem jeder neben dem allgemeinen seinen besondern Segen empfängt, erinnert. Wie uns aber einerseits die durch dieses Buch verbürgte Tatsache, dass es der evangelischen Kirche nicht an wahrhaft gläubigen, wissenschaftlich tüchtigen und hochberedten Zeugen fehlt, in bangen Stunden trösten mag, so bildet es auch für diejenigen, die zu ähnlicher Tätigkeit berufen sind, eine Quelle heilsamer Aufmunterung und Belehrung für ihr Predigen. Möge das vortreffliche Werk, das sich durch guten Druck, feines Papier und ebenso schönen wie soliden Einband auch äusserlich empfiehlt, manchen Weihnachtstisch schmücken und die mit ihm beschenkten erfreuen. H. Baiter.

Charlotte Philippi: **Die Familie Schönberg-Cotta.** Ein Charakter- und Sittengemälde aus der Reformationszeit. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen. 10. Auflage. Basel, Adolf Geering's Verlag. 1895. 8°. S. 502.

Im Vorwort sagt die Übersetzerin: „Die Verfasserin, eine Dame, die in der englischen Leserwelt durch mehrere gediegene Werke bekannt ist, habe bei dieser Schrift den Zweck gehabt, den besonderen Segen, welcher für das christliche Familienleben aus dem Werke der Reformation hervorgegangen ist, anschaulich zu machen. Und wohl nicht leicht dürfte eine historische Novelle uns ein getreueres, lebendigeres Gemälde der aufkeimenden Prinzipien der Reformation entwerfen, nicht leicht eine Reformationsgeschichte das tiefe Sehnen aufrichtiger. nach Wahrheit und innerm Frieden dürstender Seelen so deutlich schildern, wie die naiven Chroniken der Familie Schönberg-Cotta.

Ohne sich in weitläufige Polemik oder in verletzende Angriffe gegen den Katholizismus einzulassen, zeigt uns die Verfasserin, wie der damalige Zustand der römischen Kirche die heiligsten Bande der Natur zu zertrennen strebte und die Gewissen mit einer Menge menschlicher Satzungen beschwerte; wie der Kern und Stern des ganzen Christentums, dass Jesus Christus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen, unter dem Schutte eines finstern Aberglaubens und nicht selten eines empörenden Unglaubens begraben lag. Ungemein lieblich ist die Beschreibung, mit welcher Freude alle Wohlgesinnten das aus der Finsternis aufgehende Licht einer reinern Erkenntnis begrüssten, wie begierig die ins Deutsche übersetzte Bibel in den Familien gelesen und dadurch ein neuer Geistesfrühling erweckt wurde.

Einem jener feinen englischen Stahlstiche ähnlich, deren zarte bis ins kleinste Detail gehende Ausführung wir zu bewundern pflegen, ist die meisterhafte Durchführung der mannigfaltigen Charaktere, welche die Verfasserin uns vorführt. Was dem Werke noch einen ganz besondern Wert verleiht, ist der Umstand, dass die Geschichte der Familie Schönberg-Cotta durch persönliche Beziehungen mit Luthers Leben und Wirken aufs Innigste verflochten ist, und zwar von der Zeit an, wo die Verwandte der Familie, die gute Ursula Cotta in Eisenach, sich des armen andächtigen Schülers Martin Luther annahm."

C. H. Spurgeon: **Das Evangelium des Reiches.** Eine volkstümliche Erklärung des Evangeliums nach Matthäus. Mit Einleitung von Otto Funcke, Pastor an der Friedenskirche in Bremen. Autorisierte Übersetzung. Hamburg, J. G. Oncken Nachfolger (Phil. Bickell). 1894. Gr. 8°. S. 308. Preis brosch. Mk. 3. 75, gebd. Mk. 4. 50.

Die Gemahlin Spurgeon's sagt im Vorwort über das Buch: „Während der zwei vorhergehenden Winter im Süden Frankreichs widmete Herr Spurgeon einen grossen Teil seiner Musse dem Schreiben dieses Kommentars, der viel inneres Zeugnis enthält von dem Glanz des sonnigen Ufers, wo er geschrieben ward.

Bei seinem letzten Besuch in Mentone nach seiner furchtbaren Krankheit war seine geistige Kraft anscheinend ganz wiederhergestellt, und diese ihm so liebe Arbeit ward eifrig wieder aufgenommen, so eifrig, dass wir oft fürchteten, seine Gesundheit würde darunter leiden. Aber es war schwer, ihn zu überreden, in seinen Anstrengungen etwas nachzulassen. Mit seinem Meister konnte er sagen: „Meine Speise ist die, dass ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk"; und bis wenige Tage vor dem Ende seines lieblichen und gottseligen Lebens war er unaufhörlich mit dem Auslegen dieses Teils des Wortes Gottes beschäftigt.

Beim Durchlesen der Korrekturbogen des letzten Werkes meines teuren entschlafenen Mannes fiel mir die tiefe Einfachheit der Erläuterungen ebensosehr auf, wie ihre sanfte Macht. Gewiss, das Geheimnis seiner grossen Kraft lag darin, dass er willig war, zu sagen, was Gott in sein Herz legte, und nicht „vernünftige Reden menschlicher Weisheit" suchte.

Obwohl des Meisters Ruf an seinen treuen Knecht kam, ehe er die Durchsicht seiner Manuskripte vollenden konnte, sind doch die Schlussseiten ganz aus seinen gesprochenen und geschriebenen Worten mit liebevoller Sorgfalt zusammengetragen von dem lieben Freunde, der in all seiner Arbeit für Gott sehr eng mit ihm verbunden war."

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

Eine kritische Rundschau von *Dr. J. Kreyenbühl (Zürich.)*

(Schluss.)

III.

F. Paulsen, J. Volkelt, G. Spicker, E. v. Hartmann.

Welches immer die Fehler sein mögen, die *Hegel* in der philosophischen Konstruktion der Religion begangen hat, immer wird es sein grosses Verdienst bleiben, eine mit dem religiösen Leben und mit der Substanz des christlichen Glaubens zusammenstimmende Weltanschauung versucht und Religion in dem umfassenden Zusammenhang einer solchen dargestellt zu haben. Er hat damit anerkannt und festgestellt, dass die Philosophie nicht, wie Kant es gewollt hat, auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt bleiben dürfe, sondern dass sie den Flug in das Reich des Übersinnlichen wagen, dass sie notwendigerweise Metaphysik sein müsse. Wie richtig dieser Grundgedanke war, zeigen die philosophischen Neubildungen der Gegenwart, welche, wiewohl die Einseitigkeiten des Hegel'schen Standpunktes vermeidend, doch wieder zu seinem Grundgedanken zurückkehren, dass die philosophische Spekulation durch Aufnahme des religiösen Geistes regenerirt werden müsse. In diesem Sinne sprechen sich übereinstimmend drei Autoren aus, welche, ohne ausschliesslich religionsphilosophische Probleme zu behandeln, der Philosophie durch eine wesentliche und wohlwollende Rücksicht auf die Religion zu einer erhöhten Wirksamkeit in der Gegenwart verhelfen möchten. *Paulsen* in der schon genannten Einleitung in die Philosophie (1. Aufl. 1892), Joh. *Volkelt* in den „Vorträgen zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (München 1892) und Gideon *Spicker* in seiner Schrift „über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit" (Leipzig 1892) dürfen als hervorragende und charakteristische Vertreter der Ansicht gelten, dass der Zeitpunkt einer wirklichen Verständigung zwischen dem philosophischen und dem religiösen Faktor im menschlichen Leben gekommen ist. Aber freilich können ihre Vorschläge schon darum nicht genügen, weil sie weder unter sich übereinstimmen, noch den wirklichen Coïncidenzpunkt zwischen Philosophie und Religion namhaft machen. Bei *Paulsen* bleibt es bei einem friedlich-schiedlichen Neben-

einander von wissenschaftlichen Begriffen und religiösen Symbolen des Absoluten, von denen die ersten leer, die letzten ohne wissenschaftliche Bedeutung sind, jene tief unter dem religiösen Inhalt, diese hoch über den wissenschaftlichen Begriffen und Formeln stehen. Eine innere Einheit beider liegt nicht vor, sondern nur eine persönliche Anerkennung des Wertes und der Bedeutung beider in ihrer reinlichen Besonderung — das alte Verhältnis einer *getrennten Buchführung* für Religion und Philosophie. *Volkelt* seinerseits erneuert die Ansprüche des philosophischen *Rationalismus*. Die Religion soll nicht mehr als auf übernatürlicher Offenbarung ruhend angesehen, sondern zur Vernunft-Religion fortgebildet werden. Er tastet damit die Substanz aller positiven Religion an und verficht zugleich das Phantom „einer inneren Um- und Weiterbildung christlicher Ideen *über das Christentum hinaus*“ (a. a. O. S. 158 ff.), während es sich in Wahrheit nur darum handelt, die Menschheit und vor allem die Kirche immer tiefer und energischer in die christlichen Ideen *hineinzuführen*. In Wahrheit sind denn auch die von Volkelt angedeuteten „Unterschiede der Zukunftsreligion vom Christentum“ (a. a. O. S. 160 ff.) entweder im wahren Wesen des Christentums selbst schon enthalten, wie der Pantheismus (im religiösen, nicht im bloss begrifflich-abstrakten Sinne der bisherigen Philosophie) und der tragische Charakter des Weltprozesses als des Selbsterlösungsprozesses Gottes (wobei aber jedenfalls von einer göttlichen „Schuld“ nicht geredet werden kann), oder Volkelt sinkt hinter den vom Christentum begründeten religiösen und sittlichen Fortschritt zurück. Letzteres geschieht dadurch, dass Volkelt den Hauptbegriff aller Erlösungsreligionen, die Erlösung als göttliche Tat (im Christentum „Gnade“ genannt) eliminirt und durch Stoizismus und pharisäische Selbstgerechtigkeit ersetzt. Wo bleibt dann die Demut, die Ehrfurcht, das Schuldbewusstsein und das Erlösungsbedürfnis und die Erlösungsmöglichkeit, wenn der Mensch sich so eins mit Gott fühlt, „dass für ihn die Kraft Gottes, die in ihm wirkt, schlechtweg mit seiner eigenen Kraft zusammenfällt,“ wenn „von allem, was er tut, nichts aus Gnade, alles aus eigener Kraft stammt?“ (a. a. O. S. 162). Das ist keine Umbildung des Christentums, sondern eine Umbildung der Religion zur Irreligion, der religiös gegründeten Sittlichkeit zu stoischer Hoffart und pharisäischer Selbstgerechtigkeit, dem Gegenteil wahren sittlichen Verhaltens. Das ist wohl eine „gesteigerte Selbstheit“ des Menschen, aber eine falsche Steigerung, ein falsches Selbstgefühl, das wohl im religiösen Bewusstsein des Römer- und Griechentums seine Stelle haben durfte, weil in ihm der Mensch einseitig seiner Kraft und seiner Vorzüge, aber nicht seiner grossen sittlichen Schwächen bewusst war, das auch im Verderbnis der

Mosaischen Gesetzesreligion auftrat, als die Forderung der Erlösung von sittlicher Schuld zur Forderung der Erfüllung der äusserlichen Ceremonialvorschriften entartet war. Das Christentum aber *steigert* die Selbstheit durch göttliche Kraft, indem es die Hoffart, den Trotz, die falsche Selbstschätzung jeder Art *niederschlägt* und mit der Erhebung durch göttliche Kraft die Demütigung im Gefühle menschlicher Schwäche verbindet. Dieses ist der unaufhebliche Vorzug des Christentums, der keiner *Umbildung*, sondern nur einer immer vollkommnern *Ausbildung* fähig und bedürftig ist. In vortrefflicher Weise hat *Schiller* diesen Vorzug des Christentums in seinem Distichon auf die Johanniter ausgesprochen:

„Religion des Kreuzes, nur du verknüpftest, in *einem*
Kranze, der Demuth und Kraft doppelte Palme zugleich!

Volkelts Empfehlung prometheischen Trotzes steht übrigens in direktem Widerspruch mit seiner eigenen Äusserung, (S. 187), dass „Niederkämpfung zu weit gehender Ansprüche und daraus folgende Bescheidenheit" entschieden „unmoderne Tugenden" seien. Einem solchen Geschlechte „gehobenes, kühnes Selbstgefühl", selbst „männlichen Trotz" zu empfehlen, ist eine geistige Homöopathie, die ebensowenig berechtigt sein dürfte, wie ihre medizinische Schwester.

Wie es sich aber auch mit der Ansicht Volkelts über die „Hauptabweichungen der künftigen Religion vom Christentum" verhalten mag — Volkelt selbst lässt die Möglichkeit offen, dass die religiöse Umgestaltung einen wesentlich andern Charakter tragen könne — so ist doch so viel sicher, dass Volkelt der Religion im Kulturleben der Gegenwart und Zukunft einen wichtigen, ja entscheidenden Einfluss zugesteht, dass er im Gegensatze zu der Utopie einer religionslosen Kultur das Heil unserer Kultur von einer „gründlichen Erneuerung des religiösen Lebens" abhängig sein lässt. „Erst wenn die verschiedenen Kulturbestrebungen in einem starken idealen Glauben ihren einigenden, beseelenden Mittelpunkt gewinnen werden, wird unser geistiges Gesamtleben innerliche Einheit, edle Grösse und freudige Sicherheit erhalten" (a. a. O. S. 164).

In der Absicht, die philosophische Weltanschauung unter wesentlicher Berücksichtigung des religiösen Glaubens von ihrem „Verfall" zu befreien und wieder zu beleben, stimmt auch der letzte der oben genannten drei Autoren, Prof. Gideon *Spicker*, mit Paulsen und Volkelt überein. Die einseitige Begründung des philosophischen Wissens durch die sinnliche Erfahrung und durch das absolute Denken hat nach dem Verfasser im Altertum und in der Neuzeit den Verfall der Philosophie herbeigeführt. Ebenso im Mittelalter der Dogmatismus der kirchlichen Orthodoxie.

Eine Erneuerung und Wiederbelebung der Philosophie liegt darin, dass Religion und Philosophie miteinander in Einklang gebracht werden. Dies geschieht nach Spickers Ansicht dadurch, dass der letzte Grund alles Wissens im *Glauben* an die Wirklichkeit, sowohl an die sinnliche, wie an die übersinnliche, gefunden wird. Mit diesem Glauben stimmt die Religion überein, sofern sie ein Bewusstsein davon sein will, dass das Übersinnliche nur die Beschaffenheit des Geistes haben kann. Beide, Religion und Philosophie, gehen mit ihrem Inhalte über die sämtliche Erfahrung und das blosse Denken hinaus, jene zum absoluten Geist, diese zu einer transscendenten Wirklichkeit. Der „Transscendentalismus" ist das Band zwischen Religion und Philosophie und auf dieser Grundlage wird die Philosophie sich zu neuem Leben erheben. Mit andern Worten: Die Philosophie soll und wird wiederum Metaphysik sein und als solche mit dem Kern aller Religion übereinstimmen, welcher Gott der absolute Geist ist.

Wenn man dies hört oder liest, möchte es leidlich scheinen und wir hegen nicht den leisesten Zweifel an der Aufrichtigkeit und dem Ernste der Gesinnung, die in Spickers Vorschlag zur Güte sich ausspricht. Nichtsdestoweniger „steht es aber doch schief darum", denn der Verfasser verwirft den *Hauptbegriff* aller Religion, die *Offenbarung eines realen göttlichen Lebens,* er setzt die Religion zu einem *blos subjektiven Bewusstsein* von der Beschaffenheit des Absoluten herab, bestreitet ihr Wissen von der Existenz desselben, fasst das Christentum bloss als ein Sammelsurium monotheistisch-jüdischer und tritheistisch-polytheistischer Gedanken, weiss auch die Menschwerdung nur als hellenischen Pantheismus zu würdigen und verwickelt sich in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen in eine solche Unsumme von Widersprüchen, dass das Versöhnungswerk mitten in dem Anlaufe stecken bleibt und, statt dass die Philosophie wirklich auf den Boden der vollen religiösen Realität hinübergeführt wurde, umgekehrt die Religion und das Christentum in ein bloss menschliches Bewusstsein von der Beschaffenheit des Absoluten verwandelt wird. Die Einheit des Glaubens und Wissens ist nicht erreicht, sondern, wie der Verfasser es selbst einmal (S. 152 des angeführten Werkes) zugiebt, zwischen dem Glauben an die Wirklichkeit und Wahrheit, der mit der Religion nichts zu tun hat, (S. 162) und zwischen der Religion, die ein bloss subjektiv-menschliches Bewusstsein vom Absoluten ist, ohne seine Wirklichkeit zu verbürgen, hört alle Ähnlichkeit und Gleichheit und aller Übergang von dem einen zum andern auf (S. 152). Wie kann denn Spicker mittels des „Transscendentalismus" zwischen Religion und Philosophie eine Brücke schlagen und an einer andern

Stelle sogar behaupten, zwischen Religion und Philosophie sei nur ein formaler Unterschied (S. 166). Ganz wieder die Ansicht des Hegel'schen Rationalismus, der gewöhnlich erklärt, zwischen Religion und Philosophie sei *nur* ein Unterschied, wie zwischen Vorstellung und Begriff, und an einer andern Stelle (Gesch. der Philos. I. S. 99), zwischen beiden sei ein *ungeheurer* Unterschied. Solche Behauptungen sprechen wider sich selbst und machen die Kritik eines Dritten überflüssig. In Summa ergibt sich aus der Kritik der drei Autoren, dass bei allem aufrichtigen Streben, in der Philosophie der Substanz des religiösen Lebens gerecht zu werden und das Wissen mit der übersinnlichen Wirklichkeit in eine innere Verbindung zu setzen, das Problem nicht gelöst, die falschen Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen nicht überwunden, die Weltanschauung nicht Einheit und darum weder wahrhaft religiös noch wahrhaft Wissenschaft geworden ist. Die Bestrebungen der Verfasser sind höchster Anerkennung wert und wir verdanken ihnen manchen trefflichen Baustein zu dem Gebäude, darin die Menschheit den Zwiespalt des Geistes überwinden und die Versöhnung der aufgewühlten Gegensätze feiern wird, aber den Bau selbst hat keiner von ihnen entworfen, geschweige denn errichtet.

Der Grund dieses Misslingens liegt darin, dass alle drei Verfasser wohl einig sind in der Ablehnung der *kirchlichen Glaubensform*, nicht aber darin, was *positiv* an deren Stelle treten soll und dass sie insbesondere zur *Substanz und Entwicklung* des *Christentums* nicht diejenige Stellung einnehmen, auf welcher einzig und allein der unzerstörbare Neubau einer philosophischen Weltanschauung beruhen kann. In der Ablehnung der kirchlichen Dogmatik haben sie vollkommen Recht; die Zeit, in welcher die Philosophie als Scholastik die Lehrsätze des kirchlichen Glaubens zu rechtfertigen und der Theologie und Hierarchie nach Kants Ausdruck die Schleppe zu tragen hatte, ist längst und unwiderbringlich dahin. Die Philosophie handelt nicht nur wissenschaftlich, im Sinne ihrer ganzen Entwicklung, eine einheitliche Welterkenntnis aus den höchsten und letzten Gründen des Wissens zu sein, sondern auch religiös, im Sinne der ganzen religiösen Entwicklung, wenn sie auf das entschiedenste die Glaubensformen der kirchlichen Dogmatik bekämpft, welche den Fortschritt der Welterkenntnis durch stabile Glaubensformen hemmt und durch Aufnahme von jüdischen und heidnischen Religionselementen das Wesen des Christentums bis zur Unkenntlichkeit verderbt hat. In diesem Kampfe gegen die kirchlich sanktionierte Glaubenslehre kann es unter den Philosophen keine Differenzen geben, sondern es ist und bleibt eine Lebensfrage der Philosophie, der Religion und der gesamten Kultur, das die Gebilde

des kirchlichen Glaubens, sofern sie der geistigen Entwicklung der Menschheit und insbesondere auch dem Geiste des Christentums widersprechen, aufgelöst und unwirksam gemacht werden. In dieser Hinsicht finden sich bei allen drei Verfassern treffliche Worte zur Bekämpfung der herrschenden Kirchenformen, Worte, von denen man nur wünschen möchte, dass sie in kirchlichen Kreisen Beachtung fänden und zur Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse beitragen möchten.

Aber ebenso wichtig, wie die Auflösung des herrschenden Kirchenglaubens ist die Forderung, dass die Philosophie ein anderes, *positives Verhältnis* zur Substanz der *religiösen Überzeugung* und, wie sich bei der religiösen und geistigen Entwicklung der Menschheit von selbst versteht, zur Substanz der *christlichen Religion* gerinne. Durch die gesamte Geschichte der Menschheit ist bewiesen, dass das religiöse Leben in ihr stets einen grossen, ja massgebenden Einfluss ausgeübt hat, zum Heile der Menschheit, wenn die Religion frei war von trübenden Elementen und Tendenzen, zum Unheil, wenn sie in den Dienst der Selbstsucht, des unsittlichen und irreligiösen Geistes gezogen wurde. Die Philosophie kann den religiösen Faktor nicht ignoriren, ohne die Bedeutung desselben für die geschichtliche Entwicklung der Menschheit zu unterschätzen und sich vom wirklichen Leben und seinen Aufgaben als totes und unfruchtbares Schulwissen abzuwenden. Durch die Geschichte der Philosophie insbesondere ist bewiesen, dass Philosophie und Religion mit einander in einem wesentlichen Verhältnisse stehen und wechselseitig auf einander Einfluss üben. So hat die alte Philosophie wesentlich zur Auflösung des Volksglaubens beigetragen, so hat das Christentum in der Patristik, Scholastik und Mystik eine besondere Form der Spekulation erzeugt, so hat die Reformation wesentlich zur Begründung der neueren, von der Kirchenlehre unabhängigen Philosophie beigetragen und so sind endlich die metaphysischen Systeme der deutschen Philosophie wesentlich unter dem Einflusse der christlichen Ideen zustande gekommen. Darin liegt doch wohl ein Fingerzeig, dass die Wiederbelebung des philosophischen Geistes in der Gegenwart nur unter der Bedingung möglich sein wird, dass die Philosophie abermals zur Religion in eine wesentliche innere und positive Beziehung tritt. Endlich ist es eine Angelegenheit der gesamten geistigen Kultur, dass einmal der sinnlose und das ganze Leben lähmende Zwiespalt zwischen den religiösen Überzeugungen und den übrigen Faktoren des Kulturlebens, Staat, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, aufgehoben und der Menschheit ein einheitliches Lebensideal geschenkt werde. Aus allen diesen Gründen ist es eine Lebensfrage der Philosophie, der Religion und der ge-

samten Kultur, dass in der Gegenwart durch das *Zusammenwirken des religiösen Geistes mit dem philosophischen* eine Weltanschauung zustande komme, welche uns gleichzeitig von den beiden Grundübeln der Gegenwart, der *inhumanen Kirchlichkeit* und der *religionslosen Kultur*, befreit und als spiritus rector die Menschheit einer neuen Periode ihres Lebens, der *religiösen Humanität und Kultur*, entgegenführt. Es liegt auf der Hand, dass dieses nächste und wichtigste Ziel der Gegenwart nicht erreicht werden kann: weder durch eine den religiösen Interessen fernstehende oder ihnen feindlich gegenüberstehende Philosophie, weder durch eine leblose Schulphilosophie, noch durch atheistische Sophistik, aber auch nicht durch eine den philosophischen und Kultur-Interessen fernstehende oder ihnen feindlich gegenüberstehende Kirchlichkeit, Theologie und Dogmatik. Wir bedürfen einer einheitlichen Weltanschauung, eines übereinstimmenden Lebensideals, einer Versöhnung der religiösen mit den übrigen Kulturwerten, einer Sammlung und Vereinigung aller, die guten Willens sind, unter der einen Lehre eines wirklichen und wahren, nicht bloss scheinbaren, menschlichen Fortschritts, wir bedürfen einer vollen, ungebrochenen Gewissheit über Wesen und Ziel des menschlichen Daseins und eines klaren, unzweideutigen, von Zweifeln nicht benagten Beweggrundes für die ganze Gestaltung des individuellen und des Gesellschaftslebens. Dieses Ziel werden wir erreichen, wenn es möglich ist, den *Hauptanstoss* zu beseitigen, der seiner Verwirklichung bis jetzt im Wege lag und den Punkt zu finden, von welchem aus dem Kulturprozess sich eine *neue Bahn* eröffnet. Jener Hauptskandal aber und das eigentliche Ärgernis und die grösste Kalamität unserer Zeit ist die *kirchliche Korruption des Christentums* und der Hauptpunkt für eine Neugestaltung des Kulturprozesses ist eine abermalige, bis auf den letzten Grund vollzogene *religiöse Reform* des kirchlich korrumpirten Christentums. Es kann die Philosophie nicht eher zur Religion ein neues, inneres und positives Verhältnis gewinnen, es kann die geforderte einheitliche Weltanschauung und die Versöhnung von Religion und Kultur nicht eher zustande kommen, als bis es gelungen ist, in irgend einer Gestalt und Ausdehnung die korrupten kirchlichen Formen des Christentums zu beseitigen und in einer Umbildung derselben *den Punkt zu finden, der das Christentum zu der den Kulturprozess der Menschheit leitenden und beherrschenden Macht erhebt.* Wir bedürfen, wie wir bereits im ersten Artikel ausgeführt haben, in der Gegenwart an *erster* Stelle einer Umbildung des kultur- und humanitätsfeindlichen, den Kulturwerten entweder ohnmächtig oder feindlich gegenüberstehenden Kirchentums zu einem den Kulturprozess leitenden, gestaltenden und vollendenden Christentum, mit einem Worte, *einer*

abermaligen Reform der Kirche, welche die grosse Reformation des 16. Jahrhunderts begonnen hat. Dann wird an *zweiter* Stelle diese religiöse Reform unmittelbar eine *philosophische Reform*, den Neubau der Philosophie auf der Grundlage des reformierten christlichen Geistes, zur Folge haben und die so zwischen christlicher und philosophischer Weltanschauung hergestellte *Einheit* wird an *dritter* Stelle für den *gesamten Kulturprozess* die Aera der Vollendung des menschlichen Lebens, der im wahren Christentum vollendeten Kultur und Humanität, einleiten. Diese dreifache Reform der *Kirche*, der *Philosophie* und der *gesamten Kultur* wird der Inhalt und das Programm der künftigen Menschheits-Geschichte sein.

Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, dem höchsten, den es gibt, können die Ausführungen der drei genannten Autoren nicht genügen. *Paulsen* beschränkt sich auf die Ablegung seines pantheistischen Glaubensbekenntnisses, ohne den Versuch zu machen, die unbestreitbare Wahrheit desselben mit dem Inhalt des Christentums in eine nähere Beziehung zu bringen, wie es doch sein muss, wenn wir nicht wieder auf die „doppelte Wahrheit" des Mittelalters zurückgeworfen werden sollen. Von *Volkelts* Versuch einer Umbildung des Christentums war bereits die Rede; er leidet an einem schweren Missverständnis des christlichen Geistes, der nur im Zusammenhange der Religionsgeschichte und der Kulturgeschichte überhaupt verstanden werden kann. *Spicker* endlich begnügt sich damit, das ideale und das kirchliche Christentum zu unterscheiden und jenes als einer „unendlichen Entwicklung fähig", als „die tiefste Religion, die erhabenste Moral, die vernünftigste Philosophie" zu bezeichnen (a. a. O. S. 276). Worin aber das ideale Christentum bestehe, wie es aus dem kirchlichen Christentum losgelöst werden, in welchem Sinne und durch welche Mittel es sich als die tiefste Religion, als die erhabenste Moral und als die vernünftigste Philosophie bewähren könne, das wird uns nicht gesagt. Das Buch Spickers bricht gerade da ab, wo seine positiven Vorschläge zur Neugestaltung der Kirche, der Philosophie und Kultur erwartet werden. Eine Neubildung des philosophischen Geistes ist bei keinem der drei Autoren grundgelegt, weil ihre conditio sine qua non, die Neubildung des christlichen Geistes, nicht erfüllt ist. Alle drei Verfasser anerkennen übereinstimmend (Paulsen a. a. O. S. 322 ff., Volkelt Erfahrung und Denken 1886 S. 136, 182, 184 u. s. w., Spicker a. a. O. S. 172 ff.), dass alles vermittelte Wissen auf der Grundlage eines unmittelbaren Glaubens ruhe, also mit der Religion wesentlich zusammenhänge. Statt nun aber diesen Glauben in der konkreten Form anzuerkennen und zu Grunde zu legen, wie er sich in der Geschichte des religiösen Lebens entwickelt hat, statt zur Substanz des positiven christlichen

Glaubens zurückzukehren und eine religiöse Umbildung der dieser Substanz widersprechenden Formen des kirchlichen Glaubens zu verlangen, welche allein die philosophische Neubildung herbeiführen, die wahre, unserer Zeit notwendige fides praecedens intellectum sein kann: hält sich Paulsen an den Glauben im Allgemeinen, der als Abstraktion nicht existirt und nichts wirkt, redet Volkelt von einem Vernunft- oder Gesinnungsglauben, der nur ein subjektiver Privatglaube, aber kein positiv-geschichtlicher Gemeinschaftsglaube ist, dem mithin das Siegel der Wahrheit, der Kraft und der Vollendung fehlt, unterscheidet endlich Spicker einen religiösen und einen wissenschaftlichen Glauben und krönt diese scholastische Distinktion damit, dass er dem erstern eine bloss subjektive Aussage über die *Beschaffenheit* des Absoluten, dem letztern aber eine Gewissheit von dem *Dasein* desselben zuschreibt. Als ob nicht *die Wirklichkeit und das Dasein eines irgendwie beschaffenen Göttlichen der Fundamentalartikel alles und jeden religiösen Glaubens wäre.* So bleibt es überall bei einem wissenschaftlich, theoretisch zurechtgemachten Glauben, der positive Glaube aber, der geschichtliche Gemeinschaftsglaube des Christentums, bleibt in seiner Substanz, in seiner Lebendigkeit, in seinem ewigen Inhalte für alle Zeit, darum auch für unsere Zeit, unbegriffen und eine philosophische Neubildung auf diesem Grunde erfolgt so wenig, als eine religiöse erfolgt ist. In dieser Tatsache liegt ein negativer Beweis dafür, *dass eine Restauration des religiösen Geistes der Restauration des philosophischen Geistes unbedingt vorausgehen muss.* Und weil bis jetzt jene nicht erfolgt ist, darum konnte auch diese keinen Erfolg haben.

Diese Überzeugung, dass eine Neubildung der Philosophie sich nur im Verein mit einer religiösen Reform vollziehen könne, liegt auch ganz wesentlich dem philosophischen Lebenswerke des Eduard von *Hartmann* zu Grunde, welcher die widerspruchsvolle, zwischen kritischem Idealismus und dogmatischem Materialismus, zwischen Rationalismus und Mystizismus hin und her schwankende Darstellung des *Schopenhauer*'schen Alogismus zu einer einheitlichen und systematischen Metaphysik weiter zu bilden versucht hat. Der „Wille" und die „Vorstellung", bei Schopenhauer die konfusen und widerspruchsvollen Prinzipien der „Welt", werden bei v. Hartmann zu Prinzipien und Momenten des Absoluten und begründen die „Welt" als den Prozess des göttlichen Lebens. Der Atheismus und metaphysische Skeptizismus Schopenhauers wird bei v. Hartmann in Pantheismus und absolute Metaphysik verwandelt. Mit dieser Umbildung aber verfällt v. Hartmann eo ipso dem Irrtum aller spekulativen Metaphysik der Neuzeit, dass in der *absoluten Philosophie* zugleich die *absolute Religion* und die *absolute Ethik* der Mensch-

heit enthalten sei. Wiederum, wie bei Spinoza, Hegel, Schelling, tritt die Philosophie mit dem Anspruche auf, die höchste geistige Macht, gleichsam das vornehmste Organ des Weltgeistes zu sein. Der „Alogist" von Hartmann reproduzirt diesen Fehler der absoluten Philosophie so naiv, wie der „Panlogist" Hegel, ein Beweis, dass er das Verhältnis des religiösen Lebens zur Wissenschaft niemals einer kritischen Revision unterzogen hat.

E. v. Hartmann ist in allen Teilen seines Systems der aus dem Panlogismus in den Alogismus versetzte Hegel. Bei v. Hartmann wie bei Hegel ist die *metaphysische Spekulation* die höchste Gestalt des Weltprozesses, insbesondere also auch die *höchste und wahre Religion*. Der Grundirrtum Hegels, dass die Philosophie in ihrem Prinzip auch Sittlichkeit und Religion sei (Philos. Abhandlg. S. Werke I. S. 310), wird auch von E. v. Hartmann ohne weitere Prüfung geteilt. Damit wird nun das ganze schiefe Verhältnis, welches die neuere metaphysische Spekulation zur positiven Religion eingenommen hatte, nicht verbessert, sondern nur in einer neuen Form wiederholt. Das Phantom einer Philosophie, welche zugleich und als solche Religion ist, wie Hegel sich ausdrückt, oder das Phantom einer philosophischen Religion, wie es Schelling mit seinen Konstruktionen der Offenbarung hatte verwirklichen wollen, erhält bei E. v. Hartmann die neue Form der sogenannten „Religion des Geistes", d. h. derjenigen Religion, welche zugleich die *Vollendung der Philosophie* und der *geschichtlichen Entwicklung der Religion* ist. v. Hartmann hat diesem Unternehmen zwei religionsphilosophische Darstellungen gewidmet, von denen die eine „das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung" darlegt (Berlin 1882), die andere, die sogenannte „Religion des Geistes" entwickelt (Berlin 1882), in welcher die philosophische Spekulation v. Hartmann's ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluss erreicht hat. Beide Werke sind genau nach der Schablone von Hegels genialstem Werke, der „Phänomenologie des Geistes", gearbeitet, indem das erste die verschiedenen positiven Religionen als die phänomenologischen Vorstufen des religiösen Bewusstseins behandelt, das zweite aber, dem „absoluten Wissen" Hegels entsprechend, die Philosophie des Unbewussten zugleich als die höchste und letzte Religion, als die Religion des Geistes oder als „konkreten Monismus" konstruirt.

Die Rücksicht auf den Raum verbietet uns, auf die Religionsphilosophie E. v. Hartmann's näher einzutreten. Bei aller Anerkennung seiner Verdienste um die wissenschaftliche Darlegung der Religionsgeschichte und seiner Bemühungen, die Religion abermals als herrschende Macht in das Kulturleben einzuführen, müssen wir bei dem Urteil verharren, dass v. Hartmann das πρῶτον ψεῦδος der

ganzen neueren Spekulation, *philosophische Kontruktionen der Religion* an die Stelle der *positiven Religion* zu setzen, nicht überwunden, sondern erneuert hat. Aus diesem Grundirrtum fliessen alle Mängel seiner Arbeit: die geradezu ungeheuerliche Verkennung des durch Jesus von Nazareth zum erstenmale ausgesprochenen, durch Lehre, Leben, Tod und durch seine „Auferstehung im Geiste" bewährten religiösen Prinzips der *absoluten und totalen Einheit von Gott und Mensch,* in welcher das Wesen aller Religion die höchste Gestalt als Prinzip ewigen und göttlichen Lebens der Menschheit angenommen hat, die substanziell nie mehr überschritten werden kann, die der ganzen christlichen Geschichte widersprechende Herabsetzung Jesu zu einem untergeordneten Reformer innerhalb des Judentums, die ebenso ungeschichtliche Beförderung des Apostels Paulus zum wahren Gründer des Christentums als der „heterosoterischen Christus-Religion" und endlich die angeblich „ohne Beziehung auf eine bestimmte gegebene Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein entwickelte" (Relig. d. G. S. VI) Religion des Geistes, die in Wahrheit alles Positive, Religiöse dem „konkreten Monismus" des wirklichen Christentums entlehnt, aber am Schlusse, da v. Hartmann die tiefste Substanz des Christentums, die Heiligung und Beseligung des individuellen Geistes im absoluten Geiste, in gröblichster Weise als egoistischen Eudämonismus missversteht, in den *absoluten Nihilismus* des Buddhismus, also auf eine vom Christentum längst überwundene Religionsstufe, zurücksinkt, sich mithin nicht als Religion des Geistes, sondern als *Religion des Nichts,* nicht als Pantheismus, sondern als *Nihilismus,* nicht als konkreten, sondern als den *abstraktesten Monismus* erweist, da das Nichts, in dem Gott und Welt zuletzt verschwinden, das *Denken* ist, *das von allem Konkreten abstrahirt.*

Wie wenig Vertrauen übrigens v. Hartmann selbst zu seiner philosophisch ausgebrüteten Religion hegt, zeigt die Äusserung S. VII der Vorrede zur „Religion des Geistes", dass das Werk lediglich *wissenschaftliche* Ziele verfolge und dass ihm nichts ferner liege, als die Tendenz zu *praktischen* Agitationen. Damit verwickelt sich v. Hartmann in ein schlimmes Dilemma. Entweder muss die „Religion des Geistes" aufhören, die *vollendete Religion der Menschheit* sein zu wollen, oder v. Hartmann muss den Versuch machen, durch *„praktische Agitation"* ihre Wahrheit und Lebensfähigkeit zu beweisen. So lange E. v. Hartmann diesen Beweis nicht leistet, bleibt seine „Religion des Geistes" ein blosses Produkt wissenschaftlicher Theorie. Es kann dem Verfasser auch nicht zur Entschuldigung dienen, „dass es mindestens noch einiger Menschenalter bedürfe, ehe der Boden zu einer praktischen religiösen Neubildung im Volke

vorbereitet ist" (R. d. G. S. VII). Denn der wahre und wirkliche religiöse Genius *wartet nicht,* bis die Masse des Volkes sich dem geistigen Niveau der „kulturtragenden Minoritäten" angenähert hat, sondern *er bringt selbst eine solche Annäherung hervor,* indem er Masse und Minoritäten zu dem Einen, sie alle umspannenden Bewusstsein erhebt, dass die rechte, segensreiche, wohltätige Gestaltung des Kulturprozesses *für alle ohne Unterschied* in der Erneuerung und Kräftigung des religiösen Lebens liegt. Es ist ein Widerspruch, die *Religion* als *erste Kulturmacht* zu erklären und dann doch zuwarten zu wollen, bis die „mit dem Kulturfortschritt wachsende Rückständigkeit der Masse gegen die kulturtragenden Minoritäten" durch *andere Faktoren* irgendwie gehoben oder gemildert ist. Wie kann E. v. Hartmann ein solches Ereignis auch nur erwarten, wenn mit dem Kulturfortschritt Massen und kulturtragende Minoritäten immer weiter auseinander kommen, Religion aber, als erste Kulturmacht, in diesen Prozess nicht eingreift, sondern selbst dem Zwiespalt zwischen der unkultivirten Masse und den kulturtragenden Minoritäten verfällt? Wie kann der Boden zu einer *praktischen* religiösen Neubildung im Volke vorbereitet werden, wenn derjenige, welcher „die letzte, abschliessende Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins" gefunden haben will („Das religiöse Bewusstsein" S. 626), es als hämisches Urteil und Missverständnis erklärt, ihm die Tendenz zu *praktischen* Agitationen unterschieben zu wollen? Das ist ja ein sonderbarer Arzt der Menschheit, der behauptet, die Panacee für alle ihre Leiden und Übel zu haben, sie aber, weil bloss zu theoretischen Zwecken bestimmt, in einer Büchse seiner Privatapotheke sorgfältig verschliesst. Ein wahrhaft menschenfreundlicher und von der Wirksamkeit seines Heilmittels felsenfest überzeugter Arzt könnte und würde so nicht handeln. Ist die Religion des Geistes die Panacee, dann soll sie ihre Heilkraft bewähren und nicht bloss den kulturtragenden Minoritäten theoretisch erklärt und vorgewiesen werden; vermag ihr Besitzer dies nicht, dann soll er nicht länger den Anspruch erheben, ein „eminent geschichtliches Postulat", die „synthetische Reformstation für alle Entwickelungsrichtungen des religiösen Bewusstseins" (Das relig. Bew. S. 626) verwirklicht zu haben. Wieder denken wir an *Hölderlins* Wort: „Denn, ihr Deutschen, auch ihr seid tatenarm und gedankenvoll." Die Religion der Bücher ist noch nicht die Religion des wirklichen Lebens.

Und so ist auch die von E. v. Hartmann vollzogene Verbindung des religiösen und des philosophischen Geistes misslungen, weil er nicht eine Neubildung der Metaphysik auf Grundlage einer Reform des positiven, christlichen Geistes, der *wirklichen Religion,* sondern

umgekehrt und daher verkehrt eine „ohne Beziehung auf eine bestimmte gegebene Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein entwickelte," *neue philosophische Religion* auf Grundlage der Philosophie des Unbewussten oder des absoluten Nihilismus hat vollziehen wollen. Aber auch dieser Versuch einer „Vernunftreligion" oder „philosophischen Religion", einer religiösen Konstruktion aus dem reinen religiösen Bewusstsein ist nicht *wirkliche Religion,* die niemals durch philosophische Spekulation entsteht, sondern eine mit religiösen, namentlich buddhistischen und christlichen Elementen geschwängerte *Philosophie.* Statt der auf Grundlage einer christlichen Reform zu vollziehenden Neubildung der Philosophie hat Hartmann den Grundfehler der gesamten deutschen Spekulation in Bezug auf die Religion wiederholt, er hat die aus positiver, göttlicher Offenbarung stammende Religion des Geistes, den wahren, konkreten Monismus des Christentums, die in der Totalität der Persönlichkeit erlebte absolute Einheit von Gott und Mensch, in den absoluten buddhistischen Nihilismus seiner Philosophie aufgelöst, es hat damit die positive, christliche Religion nicht fortgebildet, sondern zerstört, und die Philosophie nicht fortgebildet, sondern ihren Pantheismus in Nihilismus umgewandelt und damit vernichtet.

Die Bedeutung Hartmanns in der Geschichte der neueren Philosophie liegt wesentlich darin, gezeigt zu haben, dass der philosophische Pantheismus oder die absolute Philosophie, welche das ἓν καὶ πᾶν der Welt erfasst haben will, nicht blos in der panlogistisch-rationalistischen, sondern auch in der alogistisch-voluntaristischen Form absoluten Bankerott gemacht hat. Die Selbstzersetzung der absoluten Philosophie ist in Hartmann vollendet. Die Hauptetappen dieser Zersetzung sind: der *Akosmismus* Spinozas, der *Atheismus* Feuerbachs und der *Nihilismus* von Schopenhauer und v. Hartmann. Da diese letzte Etappe selbstverständlich nicht überschritten werden, Philosophie aber auch nicht im Stadium ihrer Selbstzersetzung verbleiben kann, so ist Hartmann als der *letzte Ausläufer* eines geschichtlich gerichteten Systems zugleich der *Wendepunkt* für die Gründung eines neuen, dessen Wesen und Charakter darin bestehen wird, Neubildung der Philosophie auf Grundlage einer positiv-christlichen Reform oder mit einem Worte: *Philosophische Gnosis* zu sein. Der geschichtliche Fortschritt, dem wir entgegengehen, wird also der Fortschritt sein von einer panlogistischen und später alogistisch-voluntaristischen *Pseudo-Gnosis* zur *wahren Gnosis,* zu *der auf einer christlichen Neubildung ruhenden, neugebildeten Philosophie.*

IV.

John Caird.

Wir schliessen diese Rundschau mit einer kritischen Würdigung der „*Einleitung in die Religionsphilosophie* von John *Caird*, Rektor und Vizekanzler der Universität Glasgow, übersetzt von *A. Ritter*, Pfarrer in Neumünster-Zürich“ (Zürich 1893, Verlag von Höhr & Fäsi).

Der Verfasser bekennt, von Hegels Religionsphilosophie am stärksten beeinflusst zu sein. Religion und Philosophie zu verbinden, ist sein Ziel. Damit erweist er sich als Anhänger der deutschen idealistischen Spekulation, deren oberstes Ziel dies von jeher gewesen ist und stellt sich in eine Reihe mit den Männern, die wir oben als die Vertreter der religiösen oder metaphysischen Richtung in der Philosophie der Gegenwart genannt haben. Caird bekämpft daher auch gleich auf den ersten Seiten seines Werkes den sogenannten Agnostizismus seiner Landsleute, eines Hamilton, Spencer, Lewes u. a., der die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Übersinnlichen und Unendlichen behauptet. Diese Kritik ist, um es sofort zu sagen, vortrefflich und ebenso können wir nur der Bekämpfung der übrigen Einwände beistimmen, welche gegen eine wissenschaftliche Behandlung der Religion geltend gemacht werden. Insbesondere ist Caird völlig frei von dem Vorurteil, in welchem die sich sonst schroff gegenüberstehenden Rationalisten und Supernaturalisten übereinstimmen, von der gsnz grundlosen Meinung, dass Religion, weil in ihr göttliches oder *unendliches* Leben sich aufschliesst oder offenbart, eben deshalb alle menschliche Leistungskraft als eine *bloss endliche* schlechthin übersteigen und deshalb in keiner Weise Gegenstand menschlichen Wissens sein könne. Die Rationalisten sind in dieser Ansicht wenigstens folgerichtig, indem sie die menschliche Vernunft selbst als die höchste Offenbarung und als das absolute Wissen proklamieren und aus diesem Grunde eine diese Vernunft und dieses Wissen übersteigende Offenbarung nicht anzuerkennen vermögen. Die Supernaturalisten aber, welche den Offenbarungsinhalt dem Glauben reservieren, in der Absicht, ihn damit dem Wissen zu entziehen, vollführen damit eine jämmerliche Halbheit, da Glaube und Wissen im menschlichen Geiste durchaus nicht wie zwei Schubladen in einem Kasten getrennt sind, der Glaube im wahren, religiösen Sinne vielmehr auch ein Wissen des religiösen Inhalts bedeutet und das wahre Wissen zuletzt überall auf dem Grunde einer nicht weiter zu vermittelnden, also unmittelbaren Gewissheit, also auf einem Element des Glaubens ruht. Wenn also die Offenbarung dem Glauben zu teil wird, so vermag keine

supernaturalistische Absperrungstheorie zu hindern, dass sie auch in irgend einer Weise dem Wissen und überhaupt dem Menschen in der Gesamtheit seines Geisteslebens zu teil wird. Daher sagt Caird mit Recht: „Nichts was für die Vernunft absolut unerforschlich ist, kann dem Glauben bekannt gemacht werden“ (S. 63). Oder mit andern Worten: Was nicht der *Totalität* des menschlichen Geistes zugänglich ist, das kann eben deshalb der wahre Glaube und die wahre Offenbarung nicht sein. Daher denn auch in den neuesten Bearbeitungen der Religionsphilosophie von Biedermann, Hartmann, Pfleiderer u. a. Übereinstimmung darüber herrscht, dass es kein „spezifisches Organ“ für die Auffassung des religiösen Inhaltes gebe, sondern dass Religion ihrem tiefsten Wesen nach und in allen ihren Formen die Gesamtheit der geistigen Kräfte und Tätigkeiten ergreife und in Anspruch nehme. Es ist ein durchaus veralteter, wenn auch wieder von der Ritschl'schen Modetheologie erneuerter Standpunkt, dass nur ein spezifisches Glaubensorgan für die Offenbarung empfänglich und dass dieses Organ im Menschen sorgfältig von dem Wissen abgesperrt sei. Das sind künstliche Abstraktionen der scholastischen Dogmatik, die weder wahrhaft religiös noch wahrhaft wissenschaftlich ist und durch den Ausschluss der Wissenschaft vom Glauben diesen letztern zum Monopol einer theologischen Sekte und eines wissensfeindlichen Pietismus degradiert. Das Ende vom Lied dieser spezifischen Glaubenstheologie ist von jeher das Ergebnis gewesen, das *Biedermann* in seinem Vortrag über „unsere Stellung zu Christus“ (Berlin 1882, S. 81) schlagend in die Worte zusammengefasst hat: „Was man dem Verstand entzieht, das nimmt bald der Unverstand in Beschlag“. Uns däucht, der Unverstand habe gerade in Folge des Ritschl'schen Supernaturalismus in der Kirche und Theologie der Reformation eine neue Periode der Herrschaft angetreten, welche der Landeskirche mit der Zeit noch verhängnisvoll werden kann.

Im Gegensatz zu diesem Glaubensmonopol oder monopolisirten Glauben der auserwählten Theologen vertritt Caird das Recht des wahren Glaubens, Wahrheit für den *ganzen Menschen* und für *alle Menschen* zu sein, und das Recht der Wissenschaft, „alles Licht zu suchen, das ehrfurchtsvolle und tiefsinnige Forschung auf ihn werfen kann“ (S. 63).

Freilich fällt der Verfasser nun in seinen positiven Erörterungen selbst wieder in einem gewissen Sinne in den eben erwähnten Irrtum zurück. Wenn dem Supernaturalisten der vom Wissen losgelöste *Glaube* das Organ der Religion ist, so glaubt Caird, im engsten Anschluss an Hegel, im *Denken* diejenige Gestalt des Geistes gefunden zu haben, welche den Menschen über seine Endlichkeit

erhebt und zur Gemeinschaft mit Gott führt. Gott ist für Caird, ganz wie bei Hegel, das universelle und absolute Denken und die progressive Bewegung des Denkens über das Endliche hinaus zum universellen und absoluten Denken ist das Wesen der Religion (S. 93—104 u. ö.). Richtig ist an dieser Meinung die von Caird mit berechtigter Energie vertretene Überzeugung, die menschliche Natur schliesse in sich die Fähigkeit, ihre eigene Individualität zu überschreiten, sich in dem zu finden oder zu verwirklichen, was über ihr hinaus liegt und sie zu begrenzen scheint. „Um ‚wir selbst' zu sein, müssen wir mehr, als wir selbst sein" (S. 98). In diesem Antrieb, über uns selbst hinauszugehen, findet Caird die Grundlage der Religion (S. 104). Wenn nun aber der Verfasser weiter meint, das *Denken* sei jene Tätigkeit, die uns über uns selbst hinausführt zu einem Sein, welches alle individuellen Selbst und die Welt in sich begreift (S. 103), so schreibt er dem Denken eine Leistung zu, der es nicht gewachsen ist. Daher lässt er diejenige Kraft, welche das individuelle Denken über sich hinausführt, gleichartig sein mit diesem individuellen Denken selbst und hat dann eine Einheit konstruirt zwischen dem endlichen und dem wahren Selbst. „Wir denken nicht als individuelle Wesen, sondern als solche, die über sich hinausgehen und teilnehmen an einem universellen Denken, an einer allgemeinen Vernunft" (S. 103). Das ist jene ganz unzulässige, allen Tatsachen und Merkmalen des wirklichen Denkens widersprechende *Apotheose* des Denkens, welche Wesen und Ursprung der Religion nicht erklärt und ihre Grundlage nicht bilden kann. Durch keine Operation des Denkens ist es möglich, sich in den Besitz des Unendlichen als einer positiven Wirklichkeit zu setzen, wohl aber kann man dadurch die Wirklichkeit des Unendlichen in einen Denkbegriff verwandeln, wie es ja bei Hegel indertat der Fall gewesen ist. Und wenn auch die Tätigkeiten des Denkens, um zur Wahrheit zu führen, mit der Wirklichkeit in einer innern Übereinstimmung stehen müssen, welche nicht auf dem individuellen Belieben des Menschen ruht, so ist eben jene Übereinstimmung *mehr* und *höher*, als unser individuelles Denken und kann nicht wieder als ein (nur universelles und absolutes) Denken bezeichnet werden. Es ist zudem äusserst einseitig, blos vom Denken aus den Menschen gleichsam über seine eigenen Schultern hinausklettern zu lassen. Gibt es denn nicht auch ein religiöses Gefühl, in welchem der Mensch die göttliche Wirklichkeit erlebt und somit sein individuelles Selbst mit seinen endlichen Gefühlswerten transscendirt? Ist nicht wesentlich im Gefühl der religiösen Ehrfurcht jenes Erlebnis enthalten, in welchem das Kleine das Grosse, der Niedrige das Erhabene, der Unheilige das Heilige

empfindet? Nennt nicht Caird selbst die Liebe „das Finden unseres eigenen Lebens im Leben eines andern, das Verlieren unseres individuellen Selbst zur Gewinnung eines weiteren (d. h. erweiterten) Selbst?“ (S. 98). Und endlich — beweist denn nicht der logische Pantheismus der neuern Philosophie von Spinoza bis auf Hegel (und in gewissem Sinne bis auf E. v. Hartmann), dass die von der *Religion* geforderte und gestiftete Einheit von Mensch und Gott gerade da verkümmert wird und verloren geht, wo nur von der Einheit von *Denken und Sein* die Rede ist? Denn diese Einheit, weit entfernt, die Substanz und Grundlage der Religion zu sein, hat immer und überall die religiöse Einheit verflüchtigt und das religiöse Verhältnis in ein logisches verwandelt. Wenn Caird einmal bemerkt, „Religion sei nicht die pantheistische Identität des endlichen Geistes mit dem unendlichen; im Gegenteil, gerade in der Religion gewinne die Individualität des menschlichen Geistes ihre nachdrücklichste Besonderheit (S. 156)“ — ist denn nicht gerade bei ihm nach einem berühmten Muster Religion auf einer pantheistischen Identität aufgebaut, da er Mensch und Gott in einem *absoluten universalen Denken zusammenfliessen* lässt und gerade dadurch die „nachdrücklichste Besonderung“ des menschlichen Geistes nicht zu ihrem Rechte kommen lässt? Gerade in der Apotheose des Denkens, das niemals zur Welt der individuellen Besonderheit vordringt, liegt das Moment einer (blos logischen) pantheistischen Identität und der Übersetzer irrt mit seiner Behauptung (S. V.), Caird habe die „Unzuträglichkeiten“ des philosophischen Pantheismus und Panlogismus abgestreift. So wenig wie sein Vorbild Hegel hat Caird die absolute Einheit des religiösen Geistes erreicht, denn diese ist niemals durch das Denken zu erreichen; was er erreicht hat, ist die „intellektuelle Einheit des Menschen mit Gott“ (S. 182) d. h., wie wir sofort sehen, eine Täuschung, welche Grund und Folge verwechselt. Caird fühlt es auch selbst, dass die intellektuelle Einheit noch nicht die religiöse ist; er versucht deshalb, mit der „Liebe Gottes“ das logische Verhältnis zu ergänzen (S. 198, 201), ist aber unfähig, diese religiöse Erfahrung mit seinem wissenschaftlichen Panlogismus zu verbinden. Denn wenn alle andern Kategorien, als die des Denkens oder Selbstbewusstseins, noch Kategorien des Endlichen sind (S. 200), so kann „Liebe“ das Wesen Gottes nicht in einer der „spekulativen Idee“ angemessenen Weise ausdrücken; sie wäre nur ein „erbaulicher“ Ausdruck und die Philosophie muss sich ja nach Hegels Vorschrift (Phänomenologie des Geistes in den Ges. W. I. Bd. S. 9) hüten, erbaulich sein zu wollen. Wenn es Caird an mehreren Stellen seiner Schrift (und nicht zu ihrem Nachteil) es dennoch wird, so beweist dies, dass sein Bedürfnis nach

einer religiösen (oder, wie Caird es nennt, absoluten) Einheit mit Gott durch die intellektuelle Einheit mittelst der „spekulativen Idee“ (S. 169 ffg.) nicht befriedigt ist. Hierin liegt zugleich eine Kritik des verkehrten Grundsatzes, dass Gott in seiner Wahrheit nur durch das Denken als absoluter Geist und absolutes Selbsbewusstsein erfasst werden könne. Als ob nicht gerade das Christentum den „Schatten, der breit über dem Altertum und seiner Gotteserkenntnis lag,“ die einseitige Vergötterung der logischen Funktion, durch das Licht einer unendlich tiefern, umfassendern und wertvollern Gottesoffenbarung überwunden hätte. Die dialektische Entfaltung der Wissenschaft halten auch wir in Ehren; aber Gründerin und Stifterin des religiösen Verhältnisses ist sie nicht und Augustinus behält Recht mit seinem Wort: Non in dialectica complacuit Deo saloum facere populum suum.

Trotz dieser kritischen Ausstellungen anerkennen wir vollkommen die Richtigkeit der von Caird vertretenen Ansicht, dass in der Religion nicht, wie Feuerbach und seine Schule behauptet, das Göttliche in ein rein und bloss Menschliches verwandelt, sondern dass umgekehrt das Menschliche über sich hinaus- und in die Religion des Göttlichen emporgehoben ist, dass mit andern Worten die Religion nicht bloss des Menschen, sondern wesentlich auch Gottes Werk ist (S. 202). Nur finden wir nicht, dass ein noch so „beflügeltes Denken“ uns in jene Regionen hinaufträgt, sondern erwarten diese Erhebung von einer andern Macht, die den ganzen Menschen und damit dann allerdings auch sein Denken beflügelt. Die „spekulative Idee“ ist nicht der *Grund*, sondern die *Folge* der bereits auf anderm Wege eingetretenen Erhebung. Wo diese Erhebung fehlt, da wird das Denken ausser aller Beziehung zum Unendlichen und Unausdenkbaren bleiben.

Zwei widerstrebende Strömungen stehen in Cairds religionsphilosophischem Prinzip beständig im Kampfe. Er will einerseits der Religion eine Realität sichern, die sie nicht erst und ausschliesslich durch ihr Auftreten und ihre Gestaltung im menschlichen Seelenleben erhält und er meint doch andrerseits diese Realität durch die Tätigkeit des Denkens verbürgen zu können, bei welcher von der spezifisch menschlichen Art des Auftretens gar nicht abgesehen werden kann. Beide Strömungen vereinigen sich in der von Hegel und im Grunde von der ganzen absoluten Philosophie übernommenen Täuschung, das Denken sei die eigentliche Substanz des Menschen, das Zentrum und der Brennpunkt seines Wesens, das einheitliche Band seines geistigen Lebens. Sehr deutlich ist diese irrtümliche Psychologie in dem sechsten Kapitel vom „religiösen Bewusstsein“ verfochten und dargestellt. Da die Religion ohne Zweifel den

Menschen in der Einheit und Gesamtheit seines geistigen Lebens ergreift, so lag für Caird die Folgerung nahe, dass der Mensch wesentlich durch die geistige Zentralkraft des Denkens religiös zu sein befähigt werde. „Das Denken als die Tätigkeit des Allgemeinen, das dem Menschen die Fähigkeit der Selbstverleugnung und der Selbsthingabe an ein unendliches Objekt verleiht: das ist's, worauf die Religion ruht" (S. 126 fg.). Aber die Gleichung: Religion und Totalität des Menschen und Denken ist ohne Zweifel falsch. Die Einheit des Menschen erhält man nicht so, dass irgend eines seiner seelischen Vermögen: Gefühl, Wille, Phantasie, Denken zum herrschenden Mittelpunkt gemacht und die andern ihm untergeordnet werden, wie Caird (S. 128) dies ausgeführt hat. Der wirkliche Mensch besteht nicht in einer solchen Unterordnung der verschiedenen Vermögen unter die angebliche Grund- und Zentralkraft des Denkens. Daher entspringen auch, wie Professor *Eucken* (Einheit des Geisteslebens, 1888, S. 312) treffend bemerkt, die grossen Schöpfungen der Geisteswelt, „die gemeinsamen Besitztümer der Menschheit, wie Wissenschaft, Kunst, gesellschaftliche Organisation und so weiter, nicht aus der Entwicklung einzelner seelischer Kräfte, etwa die Wissenschaft aus dem Intellekt, die Religion aus dem Gefühl (oder wie bei Caird aus dem Intellekt) die Kunst aus der Anschauung, die Moral aus dem Wollen, sondern an jeder Stelle wirkt ein *Gesamtwesen des Geistes* und hält in aller Verzweigung eine gemeinsame Aufgabe gegenwärtig." Caird ist freilich der Meinung, im Denken dieses geistige Gesamtwesen zu besitzen. Aber eine kurze Überlegung hätte ihn von dieser Meinung zurückbringen müssen. Denn es ist doch klar, dass das Denken nicht dieser „Lebensknoten" des Geistes sein kann, da es z. B. in der Tätigkeit der Sinne, der Gefühle, der Triebe, in der Kunst und Religion durchaus nicht eine *dominierende* Stellung einnimmt, sondern im Gegenteil andern dominierenden Faktoren *untergeordnet* ist, während es ja allerdings bei allen diesen Tätigkeiten mitbeteiligt ist und in der Wissenschaft jedenfalls eine Hauptrolle spielt. Will aber Caird aus der Tatsache, dass das Denken überall mitspielt, folgern, dass es dasjenige sei, „was durch alle geistigen Tätigkeiten hindurchgeht, sie charakterisiert und ihnen organische Beziehung gibt (S. 128), so müsste er weit eher dem Gefühlsleben, den Trieben und dem Wollen diese zentralisierende und organisierende Stellung zuschreiben. Jedenfalls wäre es weniger einseitig, diese Tätigkeiten in das Zentrum des Geistes zu rücken, als das Denken, das in so vielen Gestalten des geistigen Lebens nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Einheit des Geisteslebens — um dies hier positiv beizufügen — wird eben in Zukunft nicht mehr nach irgend einer der bisherigen Schablonen

dargestellt werden können, indem man der Reihe nach das Denken (Cartesius, Spinoza, die absolute Philosophie), die Sittlichkeit (Kant), den Willen (Schopenhauer), die Vorstellung und den Willen (E. v. Hartmann), die Phantasie (Frohschammer), das Gefühl (v. Feldegg) u. s. w. zum Grund und Träger der geistigen Einheit macht. Nicht in abstrakten Seelenvermögen oder in irgend welcher aus ihnen hergestellten psychologischen Mosaik ist die Einheit des Geistes zu finden, sondern in einer konkreten Gestalt des Geisteslebens, welche sich ebenso von allen andern unterscheidet, als sie zu einer Einheit und Gesamtheit zusammenfasst. Wie dies zu geschehen habe, kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Auf jeden Fall aber ist die Hierarchie des geistigen Lebens unrichtig, welche Caird auf die Monarchie des Intellekts gegründet hat. Auf diese Weise bekommt die Religion wie bei Hegel ein dem Charakter der Religion durchaus widersprechendes panlogistisches Gepräge und nur dadurch, dass Caird *unfolgerichtig* der religiösen Substanz, dem Glauben, der Offenbarung, der konkreten Religion, der religiösen Werterfahrung mehr Einfluss einräumt, als sein intellektualistisches Prinzip gestattet, gewinnt sein Buch echten religiösen Gehalt, der die Religion in ihrem besondern, eigenartigen, am logischen Massstabe nicht zu messenden Werte, heraustreten lässt.

Die beiden letzten Abschnitte des Buches sind der Darlegung des Verhältnisses von Moral und Religion und der Religionsphilosophie zur Religionsgeschichte gewidmet. Die Darstellung des ersten Punktes scheint uns ungenügend. Wenn irgendwo, so musste hier das Wesen des Guten und des Bösen zur Sprache gebracht, seine Beziehung zum Inhalt der Religion dargelegt, die relative Selbstständigkeit des sittlichen Lebens in seinen einzelnen Formen, aber auch der Zusammenhang seiner letzten Gründe mit dem religiösen Faktor dargestellt werden. Dies konnte nicht geschehen, ohne auf den einen Grundwert aller Religion, die Erlösung, näher einzutreten und seine Stellung zum Wesen von Gut und Bös zu beleuchten. Es ist nicht geschehen; der Verfasser hat sich mit Abstraktionen begnügt, welche die wirkliche Sachlage nicht treffen. Von der Moral behauptet er, sie sei ein unendlich fortschreitendes Leben im Sinne einer Annäherung an ein Ideal, „das zu verfolgen des Menschen beständige Bestimmung zu sein scheint und das dennoch für immer unverwirklicht bleiben muss“ (S. 231), von der Religion bemerkt er, in ihr sei das Ideal gegenwärtige Wirklichkeit, in ihr habe das Endliche sein Ziel gefunden und sei mit der Gegenwart und dem Leben des Unendlichen erfüllt (S. 232). Diese Unterscheidung ist in dieser Allgemeinheit nicht zutreffend. Denn auch das religiöse Leben ist, wie Caird selbst ausführt, ein fortschreitendes Leben,

ähnlich dem moralischen (S. 232) und wenn Caird geltend macht, der religiöse Fortschritt sei nicht ein Fortschritt *gegen* die Sphäre des Unendlichen, sondern ein Fortschritt *innerhalb* derselben (S. 235), so übersieht er, dass man auch sittlich nicht deshalb ist, weil man sich noch in irgend welchen *Abständen* vom Ideal oder Gesetz oder Inhalt der Sittlichkeit bewegt, sondern weil und wiefern man das sittliche Ideal *in irgend einem Grad und Umfange verwirklicht.* Und wenn, was ja wahr ist, das Ideal der Sittlichkeit vom Menschen niemals *vollständig verwirklicht* wird, wird etwa das Ideal der Religion von einem Menschen oder von einer Gestalt der menschlichen Gesellschaft „jetzt und hier" (S. 234) so verwirklicht, dass jede *fortschreitende* Verwirklichung damit abgeschnitten wäre? Und wäre dann noch ein Fortschritt *innerhalb* der Sphäre des Unendlichen möglich, wenn das Ideal der Religion „hier und jetzt" verwirklicht sein kann? Wäre mit dem völligen Erreichen des religiösen Ideales nicht auch der sittliche Fortschritt aufgehoben, der sich „*gegen* die Sphäre des Unendlichen" bewegt? Braucht man noch sittlich *gegen* diese Sphäre fortzuschreiten, wenn man diese Sphäre *religiös* schon erreicht hat? Wirkt hier nicht die Auffassung der Religion *quietistisch* auf den sittlichen Fortschritt?

Caird hat einen richtigen Gedanken in eine unrichtige Fassung gebracht. Er hätte sagen sollen, dass *ein gewisses Moment in der Religion* den Mensch indertat über den endlosen Progress alles seines sittlichen *Wollens und Strebens* hinaus- und zum *wirklichen Besitz* des *erstrebten Gutes* erhebt und dass sein sittliches Wollen und Streben *unvollendet* ist, so lange es diesen Zustand des religiösen Lebens nicht erreicht. Dieses Moment in der Religion ist „die Erhebung des Geistes in eine Region, wo die Hoffnung in Gewissheit, der Kampf in Sieg, das rastlose Streben und Mühen in Frieden und Ruhe übergeht" (S. 234). Aber Caird hätte sofort beifügen müssen, dass dieser religiöse Zustand eben nicht den *Gesamtinhalt* der Religion bedeutet, sondern nur einen *Bestandteil,* dass mit dem Eintreten dieses Zustandes wohl die höchste Leistung der Religion erzielt ist, aber durchaus nicht „als Verwirklichung des Ideals der Religion hier und jetzt" oder als Ruhekissen für menschliches Leben und Streben, sondern nur als *Kräftesammlung* und — Steigerung zu weiterem Fortschritt. „Fortschreitende Entwicklung" ist das höchste — *innerhalb* der Sphäre des Unendlichen durch die wirklich erreichte Kraft und Gegenwart desselben, *gegen* die Sphäre des Unendlichen durch ein Streben und Wollen, das von Streit, Kampf, Gegensatz, vom Zwiespalt von Bös und Gut, von Schwäche und Kraft, Wollen und Vollbringen, Sollen und Können, Wille und Gesetz *niemals* völlig befreit sein wird. In dieser fortschreitenden

Entwicklung ist die *Einheit* von Moral und Religion gesetzt, die Caird einseitig und in ihrem *Unterschied* begriffen hat. Religion ist nicht nur Erhebung in die Region der Gewissheit, des Sieges, des Friedens und der Ruhe, Religion ist auch ein *Prozess* der Erlösung und darum ein einiger Fortschritt *gegen* die Sphäre des Unendlichen, die niemals vollendet, abgeschlossen, „hier und jetzt verwirklicht" sein wird. Nur phantastische Schwärmerei, unphilosophischer Chiliasmus oder pessimistischer Nihilismus lehrt das Aufhören des Weltprozesses entweder im kampf- und wunschlosen, genussvollen Himmel der Vollendung oder im Weltende der absoluten Vernichtung. Das wirkliche, wahre, volle Leben des Geistes und der Welt kennt diese Phantasmen nicht. Caird hat daher auch den religiösen *Cultus* einseitig als Ausdruck „einer in ihrem Prinzip und Wesen verwirklichten und vollendeten Sache" angesehen (S. 237). Gewiss gibt es ein Moment des Cultus, in welchem der Mensch einen Zustand religiöser Vollendung erlebt; aber einerseits ist ja der Cultus nur eine einzelne Seite des geistigen Lebens, welche die Unruhe, den Streit und Kampf und die fortlaufende Entwicklung des übrigen Lebens nicht aufhebt, andererseits enthält auch der Cultus selbst Gefühle und Symbole, welche aus dem härtesten Zwiespalt des Menschlichen und Göttlichen hervorgehen und Übel, Leid, Schmerz, Unbefriedigung, ein unbefriedigtes und unvollendetes Streben zum Inhalt haben. Caird sagt ja selbst, das religiöse Prinzip könne, unter den Bedingungen des äusseren und zeitlichen Lebens, sich niemals voll und adäquat verwirklichen (S. 237). Diese Erfahrung muss notwendig auch im Cultus ihren Ausdruck finden und ein quietistischer Cultus, wie Caird ihn S. 238 zu denken scheint, entspricht wenigstens der christlichen Idee der Erlösung nicht. Das Gebet des Christen steht im Optativ, nicht im Quietiv und die christliche Vollkommenheit ist nicht die Ruhe, sondern die Bewegung, nicht der Stillstand, sondern der Fortschritt, nicht der Tod, sondern das Leben des Geistes.

Dass der Religion das Moment der Entwicklung, des fortschreitenden Lebens nicht fremd ist, ergibt sich auch aus ihrer *Geschichte*, deren Wesen und Prinzipien der Verfasser im Schlusskapitel seines Buches in Betracht zieht. Von der Religion gilt insbesondere auch, was Caird vom Menschen überhaupt bemerkt; „Um zu wissen, was sie ist, müssen wir wissen, was sie gewesen ist" (S. 242). Die Religionsphilosophie muss jedenfalls auch Religionsgeschichte sein (S. 247). Aber nicht in dem Sinne, dass damit ihre Aufgabe abgeschlossen wäre. An zwei Punkten geht vielmehr die Religionsphilosophie über die Religionsgeschichte hinaus. Einmal in Bezug auf den Ursprung der Religion. „Zum letzten Ursprung

der Religion kann Tradition oder historische Untersuchung, mögen sie immerhin exakt und tief sein, nicht durchdringen" (S. 245). Treffend beleuchtet Caird die Unzulänglichkeit derjenigen Religionsforschung, welche mit der Untersuchung und Darstellung der ursprünglichsten, primitivsten, unentwickeltsten Religionsformen das wahre Wesen und den wirklichen Ursprung der Religion gefunden zu haben meint (S. 272 ffg.), natürlich in der Absicht, die primitive Gestalt der geschichtlichen Entwicklung der Religion gegen ihren Charakter als objektiv-göttlicher Prozess auszuspielen. Als ob nicht das, was wir geschichtliche Entwicklung der Religion nennen, von seiner göttlichen Seite angesehen, die fortschreitende Enthüllung und Offenbarung jenes göttlichen Prozesses wäre und darum gerade in der weitesten Entfernung der religiösen Entwicklung von ihrem zeitlich-geschichtlichen Anfangspunkt der wahre Ursprung der Religion aus göttlicher Offenbarung in unwidersprechlicher Wahrheit zu Tage träte. Oder, wie Caird es ausdrückt: „In der Religion ist es nicht der Anfang, sondern das Ende, was wir als den wahren Ursprung und die Erklärung ihrer Geschichte ansehen müssen" (S. 273). Daher auch, nebenbei bemerkt, erst das Christentum eine wahrhaft geschichtliche und wahrhaft philosophische Behandlung des religiösen Lebens überhaupt ermöglicht hat und diese aufgegeben wird, wenn und soweit die religiöse Offenbarung im Christentum sich verdunkelt.

Damit ist aber zugleich für einen *zweiten* Punkt die geschichtliche Betrachtung des religiösen Problems in ihr Recht eingesetzt, für die Betrachtung der *christlichen Religion selbst* oder für das relative Ende der religiösen Entwicklung. Die Religion, die allererst eine geschichtliche und philosophische Betrachtung des religiösen Lebens ermöglicht, kann doch nicht selbst einer solchen Betrachtung entzogen sein. Diese selbstverständliche Wahrheit wird aber mit grosser Hartnäckigkeit von einer gewissen Sorte von Theologen verkannt, die das Christentum als eine exzeptionelle und privilegirte Offenbarungs-Religion nicht bloss der Philosophie, sondern auch der Geschichte entziehen möchten. Mit einer ungewohnten Energie wendet sich Caird gegen diese enge und unverständige Frömmigkeit, welche die „Anticipationen und Vorempfindungen christlicher Wahrheit, die in den früheren Religionen zu finden sind, geringschätzt oder die jede Anerkennung eines wahrhaften, geistigen Elementes in diesen Religionen als eine Verdunkelung des Anspruches des Christentums, eine Offenbarung vom Himmel zu sein, betrachtet" (S. 273).

Caird hätte aber noch einen Schritt weiter gehen und positiv zeigen sollen, dass der Offenbarungscharakter, welcher dem Juden- und Christentum zweifellos zukommt, keineswegs den Zusammen-

hang dieser Religionen mit den übrigen Formen und Stufen des religiösen Bewusstseins *aufhebt,* sondern dass *im Gegenteil* diejenigen den Offenbarungscharakter des Juden- und Christentums zerstören, welche den Zusammenhang beider mit den übrigen Religionen leugnen oder verkennen. *Nur im Zusammenhang der gesamten Religionsgeschichte wird das Wesen der Offenbarungs-Religion verständlich.* Dieser Zusammenhang lehrt uns *einerseits,* dass die niederste wie höchste Religionsform miteinander die *Substanz alles religiösen Lebens,* Gott und das wirkliche Verhältnis des Menschen zu ihm, den Glauben an seine Wirklichkeit, gewisse religiöse Gefühle, die Tatsache des religiösen Cultus, die Wertschätzung der Religion als des höchsten Gutes u. s. w, *gemeinsam* haben und dass man mithin die *niedern* Religionsstufen nicht als durchaus falsch, als Täuschung und Aberglaube hinstellen kann, ohne die Wahrheit der *höchsten* zu gefährden und den geschichtlichen Zusammenhang und das Grundgesetz der Entwicklung im religiösen Leben zu vernichten. Der Schluss liegt doch sehr nahe und die Anthropologisten werden nicht ermangeln, ihn zu ziehen: Ist alles, was niedere Religionsstufen als die Substanz ihres religiösen Lebens ansehen, null und nichtig, gehört es nicht zum Wesen der Religion, warum sollte es denn zum Wesen und zur Wahrheit der Religion in den höhern Religionen gehören, an Gott zu glauben, die Wirklichkeit Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen u. s. w. zum Mittelpunkt der Religion zu machen? Wer die Offenbarungs-Religionen, weil sie dieses sind, als wahre den übrigen als falsche gegenüberstellt, zerstört damit die Substanz und den Kern alles religiösen Lebens, in dem *alle Formen* desselben zusammentreffen, er zerstört auch die *Offenbarungs-Religion* und sägt den Ast ab, auf dem er sitzt.

Andererseits lehrt uns dieselbe Religionsgeschichte, dass indertat innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Religion eine Unterscheidung zwischen *mythologischer* und *Offenbarungs-Religion* vorgenommen werden muss und dass das Christentum (aber freilich nicht in seiner kirchlichen Form) den Höhepunkt der Offenbarungsreligion bedeutet. Aber dieser Unterschied ist durchaus nicht so zu verstehen, dass in den mythologischen Religionen nichts von dem enthalten und vorhanden wäre, was die Offenbarungsreligion enthält und dass die Offenbarungsreligion dasjenige Prinzip, welches die mythologischen Religionen begründet, ganz und gar und in jedem Sinne von sich ausschliesst. Eine solche Auffassung des Verhältnisses beider Religionsformen widerspricht der philosophischen Erkenntnis der Einheit alles religiösen Lebens und der Einsicht, dass alle Religionsformen *Entwicklungsstufen eines und desselben religiösen Geistes sind.* Auch die *mythologischen* Religionen stimmen mit den

höchsten Formen der Religion, mit der jüdischen und christlichen Offenbarungsreligion, darin überein, dass sie an der Realität des Göttlichen festhalten, dass „Gott" oder die „Götter" für sie das höchste Gut bedeuten, dass „Gott" oder die „Götter" in wesentlicher Beziehung stehen zu den Übeln und den Gütern des Lebens, zu dem Guten und Bösen des sittlichen Lebens, dass die Menschen von „Gott" oder den „Göttern" Erlösung erwarten von den Übeln und den Leiden der Welt und gewisse Güter, die der Mensch durch eigene Kraft sich nicht verschaffen kann; auch die mythologischen Religionen basiren also ganz und gar auf dem Glauben an einen durch das Göttliche verbürgten überweltlichen und übermenschlichen Lebenswert, der nur in der Erlösung von der Welt und ihren Leiden und Übeln und dem Bösen insbesondere gewonnen werden kann. In diesem Glauben stimmen die mythologischen und die Offenbarungsreligionen durchaus überein, aus dem einfachen Grunde, weil alle Religion in ihrem tiefsten Wesen dem Menschen ein höchstes Gut in der Gestalt der Erlösung von den Übeln und dem Bösen in der Welt vermittelt oder vermitteln soll.

Andererseits hat es in der geschichtlichen Entwicklung der Religion niemals eine Offenbarungsreligion gegeben, welche das Prinzip der Mythologie vollständig von sich auszuschliessen vermocht hätte. Das Christentum ist wohl nach seinem Princip und in seiner Offenbarung in Christus eine durchaus antimythologische, d. h. absolut ethische oder Erlösungsreligion. Aber in seiner Verwirklichung in der Menschheit hat es dieses Prinzip durchaus nicht zu verwirklichen vermocht. Vielmehr besteht das geschichtliche Christentum wesentlich in einem fortwährenden Kampfe mit der mythologischen Religion, in welcher das Göttliche dem Dämonischen, dem bösen Geiste, unterworfen und dienstbar gemacht ist. Im Katholizismus ist dieses Prinzip so sehr zum Siege gelangt, dass das wahre Christentum in dieser Kirche fast völlig zerstört ist. Aber auch die übrigen Gestalten der Kirche zeigen überall die Wirksamkeit eines unchristlichen, heidnischen und jüdischen Geistes, gegen den die Reformation des 16. Jahrhunderts einen ersten Anlauf genommen hat. Und seit dieser Zeit ist, wie schon *Kant* in seiner Religionslehre treffend und scharfsinnig ausgeführt hat, der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen Prinzip, der Offenbarungsreligion (Kant sagt „reiner Religionsglaube") mit der mythologischen Religion (Kant sagt „Kirchenglaube" oder „statutarische Religion, Pfaffentum und Fetischismus") die eigentliche Aufgabe des wahren Christentums, einer fortschreitenden Reformation der christlichen Kirche, geworden. Dieses, der fortwährende Kampf des wahren Christentums mit der paganisirten und judaisirten Kirche, ist das allein wahre Verhältnis

von Offenbarung und Mythologie und erst, wenn der Geist der christlichen Offenbarung, der Paraklet, über das mythologische Prinzip *in der Kirche selbst* Herr geworden sein wird, dann erst erweist er sich als die Vollendung aller Religion, erst dann wird das Christentum nach einem Worte Cairds „alle Elemente der Wahrheit, alle zerstreuten Lichtstrahlen in den alten Religionen in sich aufnehmen, alles verklärend, alles harmonisirend, alles durch göttliche Alchemie verwandelnd und doch alles unermesslich überragend" (S. 282).

Aber von der Verwirklichung einer solchen Gestalt des Christentums sind wir noch unendlich weit entfernt. Und auf jeden Fall kann uns eine Religionsphilosophie im Sinne Hegels diesem Ziele nicht näher bringen. Unter den Mängeln, welche diese Behandlungsweise der Religion in sich schliesst, ist insbesondere einer hervorzuheben, der allein schon geeignet ist, Hegels Religionsphilosophie als wesentlich ungenügend erscheinen zu lassen und von einer grundsätzlichen Erneuerung derselben abzuschrecken. Es liegt in der Natur der Sache, dass da, wo das Göttliche in der Gestalt des absoluten Gedankens gefasst und die Einheit des Menschen mit Gott als durch das Denken vermittelt gedacht wird, ohne Weiteres ein gewisser logischer oder *Vernunft-Optimismus* sich einstellt, welcher der reellen Wirklichkeit der Welt und des menschlichen Lebens in keiner Weise entspricht. Für den Standpunkt des absoluten Wissens ist eben damit die Bestimmung der Menschheit erreicht, die Einheit von Gott und Mensch hergestellt, die Seele „zum Lichtglanz des Ewigen verklärt." Der Mensch ist im wirklichen Besitze des höchsten Gutes, des optimum, das schon Spinoza als amor *intellectualis* Dei, Hegel als absolutes *Wissen*, das im Prinzip die Vollendung der Religion ist, erklärt hat. Alle andern Gestalten des menschlichen Lebens sind nur phänomenologische Vorstufen jener Vollendung des Geistes und Momente einer dialektischen Bewegung, die am Schlusse eben zu jenem absoluten Wissen führt. Dieser philosophische Aristokratismus des absoluten Wissens ergreift die Weltwirklichkeit und das Leben durchaus nicht in ihrer Tiefe; er verwandelt vielmehr diese Tiefe in die Oberfläche einer einseitigen und mangelhaften Betrachtung der Welt und entfernt sich wesentlich von den Mächten, welche Welt und Leben im Innersten gestalten und bewegen. Hegels Philosophie ist eine Art dialektischer Enthusiasmus, eine Berauschung in Gedanken, eine Seligkeit der wissenschaftlichen Konstruktion, die als Zustand eines einzelnen Philosophen begreiflich, aber nicht die Philosophie ist, welche Welt und Leben verlangen, insbesondere keine Philosophie, welche der vollen Wirklichkeit und dem Ernste

des religiösen Lebens angemessen wäre. Das Leben und die Spitze des Lebens haben es vor allem auch mit den ungeheuren *Übeln* des Daseins und mit dem grössten Übel, dem *Bösen,* zu tun und diese Elemente, die nach einem Götheschen Wort auch „ein Teil des Lebens" sind, werden nicht gewürdigt, wenn man sie in Momente des dialektischen Prozesses verwandelt und an ihnen gleichsam die Kunststücke einer dialektistischen Akrobatik vollzieht. Diese Dinge haben einen *fürchterlichen Ernst,* dessen Erleben bei dem geringsten Menschen unermesslich mehr ist, als alle Psychologie und Ethik und Theodicee der Welt darzustellen vermag. Insbesondere ist das Prinzip und das Reich des *Bösen* eine Realität, über welche eine Philosophie, die einseitig intellektualistisch und überhaupt scholastisch ist, nur stammeln und lallen kann. Die Tatsache des Bösen vor allem, aber auch die der Übel überhaupt, ist der evidenteste Beweis dafür, dass die Welt und das Leben in ihrer vollen und umfassenden Wirklichkeit nicht der philosophischen Konstruktion und am allerwenigsten einer logischen Scholastik, sondern einzig und allein der *Religion* und der *philosophischen* Erkenntnis nur soweit zugänglich und verständlich sind, als sie den ganzen Ernst der religiösen Weltanschauung in sich aufgenommen hat. Der moderne *Pessimismus* hat das Verdienst, die Philosophie in entschiedener Weise dieser Seite der Welt und des Lebens zugewendet zu haben. Aber er ist in dieser Arbeit leider selbst teils in einen hedonistischen Naturalismus oder *Malismus* und teils in einem irreligiösen, mythologischen *Nihilismus* stecken geblieben. Die Philosophie aber, das ist ganz sicher, wird von diesem Wege nicht mehr ablassen und nicht mehr zu jenem intellektualistischen Vernunftoptimismus zurückkehren, der uns mit den oberflächlichen Redensarten einer sogenannten Theodicee über die Realität des Übels und des Bösen hinwegtäuscht und Wunder was geleistet zu haben glaubt, wenn er dem Übel, dem Schmerz, dem Leiden und dem Bösen einen philosophischen Namen gegeben und dasselbe mit einer gelehrten Etikette in das Herbarium vertrockneter Schulweisheit eingeklebt hat. Die Philosophie wird vielmehr von dem Malismus, der selbst nichts als Hedonismus ist, zum wirklichen *Pessimismus* übergehen, der einzig und allein in der *Religion*, und vor allem in der absolut ethischen Religion, dem Christentum, seine Stätte hat, zum *Pessimismus des Bösen und der Schuld*, welche in ihrem Wesen, in ihrer Tiefe, in ihrem letzten Grund, in ihrer Bedeutung für die Welt und das menschliche Leben, wie in ihrem Zusammenhang mit dem ethisch-religiösen Prozesse schlechterdings nur auf derjenigen Religionsstufe verstanden werden können, deren Zentrum die *Sünde* und die *Erlösung*, das „Schlechteste" und das „Beste" des menschlichen Lebens, sind.

Erst von einer solchen Philosophie, die den logischen Vernunftsoptimismus ebenso überwindet, wie den hedonistischen Malismus und mythologischen Nihilismus der sogenannten Pessimisten, ist dann auch eine *Religionsphilosophie* zu erwarten, welche in der religiösen Entwicklung der Menschheit nur die vollendete Gestalt der *Theodicee* nachweist, des Kampfes von gut und bös und der allmäligen Stärkung des Guten und Schwächung des Bösen, die im Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft das höchste Ziel, dessen Verwirklichung aber in keinen endlichen Zeitverlauf eingeschlossen ist.

Es ist zu bedauern, aber auch zu begreifen, dass John Caird für diese Wendung der neueren Philosophie, die den Vernunft-Optimismus der bisherigen Entwicklung wesentlich überschreitet und eine bisher nicht erreichte Einheit von Philosophie und Religion herbeizuführen bestimmt ist, kein Verständnis gehabt hat. Der Optimismus der religiösen Weltanschauung ist gewiss eine hohe Wahrheit, aber nicht für sich allein und nicht in dem luftigen Gewande einer Dialektik, die in der „Vernünftigkeit alles Wirklichen" die Wirklichkeit des „Unvernünftigen", besser gesagt alles dessen, was unseren Glauben an eine sittliche Weltordnung zu erschüttern scheint, zu einem blossen Schein und Spiel der Gedanken herabsetzt. Es ist schön, an das Licht zu glauben, an die Rosen und an den Sieg des Guten, aber das wirkliche Leben und seine Bestimmung gestatten keine Philosophie, die nicht mit den Schatten, den Dornen und der Macht des Bösen sich vertraut macht. Wenn die Religion einen Prozess der Theodicee in der Menschheit bedeutet, die in ungeheurem Leid und in ungeheurer Schuld nach Erlösung ringt, so darf auch die *Philosophie* nichts anders sein, als *Theodicee in der Gestalt der Wissenschaft, der wahre Philosoph nichts anders als ein Mitleidender, Mitkämpfer und Miterlöser im gesamten Erlösungsprozess der Menschheit. Der Vernunftsoptimismus des absoluten Wissens muss weichen dem Erlösungsoptimismus der absoluten Theodicee.*

John Stuart Mill's Essais über Religion.

Von K. Linder, Stein, Kt. St. Gallen.

(Schluss.)

2. Allein auch diese angeblichen Postulate der Erfahrung sind einseitig konzipiert und fordern unsere Kritik heraus. Mill's teleologischer Gottesbeweis erweckt durch seine Unvollständigkeit den Verdacht (ob dieser Verdacht wirklich begründet ist, lasse ich dahin-

gestellt), auf einen schon vorausgesetzten scharfen Dualismus zugeschnitten zu sein. Damit wird eine Lösung des Welträtsels versucht, die im Grunde kein Auflösen, sondern ein Zerhauen des Knotens ist. Die zweckmässigen Einrichtungen in der Natur sollen uns nur einen Weltbildner, einen Demiurgen bezeugen, der Schöpfer genannt wird; so bleibt denn Raum für eine *ἀνάγκη*, ein chaotisches Dasein, welchem in langem Kampfe diese unsre Lichtwelt nur unvollkommen abgerungen wird. Die Lösung des Rätsels ist nach meiner Überzeugung jedoch keine so einfache; vor allem müssen wir das Problem selbst tiefer fassen als Mill es getan hat. Dasselbe liegt in dem *Widerspruche*, in welchem unsre Grenzbegriffe und Postulate zu einander stehen. Das Weltdasein führt uns zu der Idee (nicht eines grossen Künstlers blos, sondern) eines Gottes, in dem wir leben, weben und sind, der der Lebensgrund aller Geschöpfe ist. Das Dasein unserer geistigen und sittlichen Persönlichkeit gibt uns ein Recht, diesen Weltgrund alledem analog zu denken, was in uns selbst von unbedingtem Werte ist. Dem gegenüber aber sehen wir in der Menschheit und zum Teil auch in der Natur (obwohl hier schwerer zu beurteilen) eine Macht des Übels und der Bosheit, des Zweckwidrigen und Unvernünftigen, welche jeden denkenden Menschen entsetzen muss und unsere schönsten Systeme über den Haufen wirft. Dies also sind die beiden Grenzbegriffe und Postulate der Erfahrung: *der vollkommene Gott* und *die Macht des Bösen*. Weitaus die meisten Versuche zur Lösung des Widerspruchs führen darauf hinaus, entweder einen dieser Grenzbegriffe oder gar beide aufzuheben. So auch der Versuch Mills, der die Vollkommenheit Gottes preisgibt und die Macht des Bösen ihm überordnet oder doch gleichsetzt. *Unsere Aufgabe dagegen wird es sein, beide Seiten der Wahrheit und Wirklichkeit gleich sehr zu betonen und den Widerspruch zwischen ihnen im Blick auf das Fragmentarische all unseres Denkens und Erkennens gelten zu lassen.*

3. Der erste Teil dieser Aufgabe pflegt uns Theologen am nächsten zu liegen. Es wird unschwer sein, nachzuweisen, dass Mill's *deistischer* Gottesbegriff, der den äussersten Gegensatz zum Pantheismus bildet, nicht nur in religiöser Beziehung sehr dürftig ist, sondern auch zur Erklärung des Daseins und Lebens, der Bewegung und Ordnung im Universum gar wenig beiträgt. Denken wir uns ein geistiges schöpferisches Wesen, das dem ihm widerstrebenden Schöpfungsmaterial völlig fremd gegenübersteht! Und dann, wenn diese Schöpfung zu Stande gekommen ist, „was wär' ein Gott, der *nur von aussen* stiesse, im Kreis das All am Finger laufen liesse?" Plato hat trotz seines Dualismus höher gedacht (man vergleiche seine Ausführungen über die Idee des Guten als Grund des Seins und des Erkennens, bes. Republ. VI pg. 508 c ff.). — Nehmen wir dagegen mit dem sehr vorsichtigen *Lotze* („Grund-

züge der Religionsphilosophie“, Kap. 2, § 14 ff.) unsern Ausgang von der einfachen Tatsache, dass die verschiedenen Elemente und Dinge aufeinander *wirken,* sich nacheinander richten, und analysieren wir diese Tatsache der Wechselwirkung, so gelangen wir auf diesem Wege zu einem Grenzbegriffe, zur Idee eines *Realen,* in welchem die Vielheit des Seienden gleichsam eingebettet und alles Zusammen- und Aufeinanderwirken begründet ist, — eines Realen, das sich, nach *Analogie* unseres *persönlichen Geistes* gedacht, tätig und leidend zugleich verhalten kann, ohne doch aufzuhören, es selber zu sein. Dies ist die Quelle aller Kraftwirkung, Ordnung, Bewegung, aller Mannigfaltigkeit und alles Lebens der Geschöpfe. Auf diesem Grunde führt uns der *teleologische Beweis* mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit — mehr dürfen wir nicht beanspruchen — weiter zu der Idee des *persönlichen, zielsetzenden Geistes und Schöpfers,* den auch *Darwin,* meines Wissens, nicht zu leugnen gewagt hat. Damit scheint auch der Gedanke der *Vollkommenheit* dessen gegeben zu sein, in welchem der Ursprung und das Ziel einer Welt von Mitteln und Zwecken beschlossen liegt. — Aber kommen wir von hier wirklich auch zu der Behauptung ethischer Attribute Gottes, wie Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit? Der Glaube an sie erwächst sicherlich auf ganz anderm Boden als dem der allgemein menschlichen Erfahrungen, — wie denn überhaupt der spezifisch christliche Gottesglaube an den heiligen Vater unseres Herrn Jesus Christus nicht Sache des Denkens, auch nicht des blossen Gefühls ist, sondern eine für Fernstehende geheimnisvolle *Tat des Willens,* persönlichste Hingabe voraussetzt. Dennoch gibt uns, soviel ich sehe, auch die Weltbetrachtung das Recht, an einen Gott zu glauben, dessen Wille Eins ist mit dem, was wir im Natur- und Menschenleben *gut* nennen und dem Bösen entgegensetzen. In der anorganischen und organischen Schöpfung lässt sich ein Plan verfolgen, der auf Ermöglichung des Lebens und auf Entwicklung immer höher und reicher organisirter Geschöpfe hinzielt. Ich weiss keinen Grund, warum wir die wunderbare Ordnung im Weltall, welche die grössten Geister zur Anbetung des Schöpfers getrieben hat, und alle die Mannigfaltigkeit des Lebens bedingenden und vermittelnden Elemente der Natur, weil sie Mittel zum Zweck sind, nicht gut nennen sollten. Zwar vollziehen sich die Zweckgedanken Gottes nicht ungehindert. Hindernisse, Durchbrechungen der Zweckmässigkeit, Störungen und Übel aller Art sind wirklich vorhanden; ihre Möglichkeit liegt darin begründet, dass Entwicklung, Lebensentfaltung, Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen Gesetz dieser Schöpfung ist, und, ohne dass das Unvollkommene (als Durchgangsstadium in der Entwicklung betrachtet) weniger gut wäre als das Vollkommene. *ermög-*

licht ersteres doch das Eintreten des Übels, der Krankheit, der Verkümmerung organischer Gebilde. Aber diese Störungen, so häufig und ausgedehnt sie auch sein mögen, machen doch nicht den Eindruck, als ob in ihnen der Weltgrund zum Durchbruch käme und sie durchaus sein *müssten:* sie haben nicht den Charakter des chaotisch Unbezwungenen und Unbezwingbaren, sondern vielmehr den des Zufälligen, Accidentiellen, wie auch Mill zugesteht; sie scheinen aus dem oft unerklärlichen Zusammentreffen verschiedener Faktoren hervorzugehen, welche nicht für einander bestimmt waren. Dies wird besonders da klar, wo der Mensch seine Hand mit im Spiele hat und durch seine Selbstsucht oder auch nur durch seine Unwissenheit auf den Lauf der Natur einwirkt, z. B. bei furchtbaren Hungersnöten und Überschwemmungen. Hier sind die Gotteskräfte der Schöpfung auf ein falsches Ziel hingekehrt, in eine falsche Ordnung gebracht. Diese Verderbnis und Verkehrung der Ordnung bildet indess nicht die Regel, sonst würde organisches Leben, Entwicklung, Wachstum jeglicher Art überhaupt unmöglich sein. — Auch *im Menschenleben* ist des Guten und Wohltuenden mehr als des Übels, wenn wir nur dankbarer sein wollten gegen den, der uns Regen und Sonnenschein und fruchtbare Zeiten gibt und „unsere Herzen erfüllt mit Speise und Freude". Mit Recht macht uns der Liederdichter auf die Regelmässigkeit unserer elementarsten Funktionen aufmerksam in den Worten: „ach wäre jeder *Puls* ein Dank und jeder *Odem* ein Gesang!" — Einen andern Eindruck freilich bekommen wir bei der Betrachtung unseres *inneren, seelischen, geistigen Lebens.* Das Böse jeglicher Art, von der gröbsten Sinnlichkeit bis zur feinsten Geistessünde scheint hier substantiell und unausrottbar; alle unsere Tugenden müssen uns im Blick auf den tierischen und dämonischen Untergrund unserer Natur oft vorkommen wie eine dünne Decke über vulkanischem Boden. Dennoch sind unsere sittlichen Ideale von Herzensreinheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe nichts Angelerntes, zufällig Gewordenes, sondern im Einklang mit unserm tiefsten Fühlen, mit unserer wirklichen Natur. Auch in der menschlichen *Geschichte* lässt sich trotz der entsetzlichen Verwirrung und Dunkelheit, welche auf diesem Gebiete herrscht, *ein göttlicher Plan* verfolgen; er äussert sich in der Herausbildung und Befestigung, wie unsrer intellektuellen und ästhetischen, so auch unsrer *sittlichen* Urteile — trotz aller Abweichungen der Moral unter den verschiedenen Völkern — und in der Schaffung gesellschaftlicher Organismen zur Verwirklichung des Guten. Wie in der uns umgebenden Welt zwischen den Zwecken und Mitteln, *so besteht in unsrer innern Welt zwischen dem sittlichen Gesetze und den Grundelementen unsres Seelenlebens ein organisches Verhältnis;* diese

sind *gut* und Bedingungen alles sittlich Guten. Auch die wildeste und schändlichste Leidenschaft hat ihre Kraftwurzel in einem Herzen, das nicht für sie, sondern zur reinen Liebe geschaffen ist und nur in dieser seine Bestimmung verwirklicht findet, wie dies *Göthe* in einer seiner Balladen („der Gott und die Bajadere") andeutet: „Er siehet mit Freuden durch tiefes Verderben ein menschliches Herz". Das Gefühl der Verpflichtung im Gewissen — auch da, wo unsere sittliche Erkenntnis noch unvollkommen ist, — die damit verbundenen Gefühle des Friedens, der Scham und der Reue, die Anerkennung, die wir dem Guten zollen, ja unsere Sucht sogar, uns besser zu stellen als wir sind — und zwar unter Menschen, welche durchschnittlich keine höhere Stufe der Sittlichkeit erreicht haben als wir selbst, — bezeugen uns, dass wir für das Gute und die Ordnung erschaffen sind, und alles Böse, wie furchtbar und zeitenweise unwiderstehlich seine Macht auch sein mag, doch nur Verkehrung, Verderbnis, Desorganisation unsres innern Lebens ist.

Es darf also behauptet werden, dass die Summe der Ordnung, des Guten und Lebenfördernden auf allen Gebieten des Daseins *grösser* ist als das Gegenteil; sonst könnten weder Natur noch menschliche Gesellschaft bestehen. Alle diese Erwägungen werden freilich niemanden zur persönlichen, lebendigen Überzeugung von der vollkommenen Güte und Weisheit Gottes, des Grundes der Welt führen; zu dieser gelangen wir überhaupt erst dadurch, dass wir uns mit Entschiedenheit in die Jüngerschaft dessen stellen, der spricht: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren". Meine Absicht konnte nur sein, zu zeigen, dass, wenn wir uns überhaupt, nach Mills Vorgang, auf Gottesbeweise einlassen wollen, das Ergebnis der Weltbetrachtung doch keineswegs ein so dürftiger deistischer Gottesbegriff sein wird, wie der Verfasser der Essais ihn entwickelt hat, sondern wir zum mindesten ein *Recht* haben, höher zu steigen. Aber *auf dieser Grundlage erst*, da wir die Idee der *Vollkommenheit* Gottes fordern und festhalten, *erwächst das Problem des Bösen zu seiner ganzen furchtbaren Grösse.*

Berühren wir in diesem Zusammenhange noch kurz den Begriff der *Allmacht Gottes.* Es ist eines der Axiome von Mills natürlicher Theologie, dass der Schöpfer nicht allmächtig sei. Jedes Anzeichen eines Planes im Universum, so haben wir ihn sagen hören, jede Verwendung von *Mitteln* zur Erreichung vorgesetzter Zwecke sei ein Argument gegen die Allmacht dessen, der ihrer bedürfe. Denn wer alles vermöge, sei der Mittel nicht bedürftig. Seltsamer Gedanke! Von einem Baumeister, der zur Ausführung seines Planes fremder Werkleute bedarf, der das Material, Holz, Eisen, Stein aus

Wald und Berg muss herbeischaffen lassen, werden wir sagen, dass seine Macht sehr beschränkt sei. Wie aber, wenn der Baumeister die Werkleute selbst geschaffen hätte, und diese ihr Leben, ihre Kraft und Tüchtigkeit ihm verdankten, wenn ausserdem noch jenes Material sein Geschöpf wäre samt den Instrumenten, mit denen es bearbeitet wird, würden wir in der Wahl von Mitteln zum Zwecke dann auch noch eine Beschränktheit seiner Macht erkennen — *ausser derjenigen, die er sich selbst auferlegt* aus uns unbekannten Gründen? Diese Bedingung ist in unserm Falle erfüllt. Denn es ist derselbe Gott, der die *Welt* rings um uns her geschaffen hat und das *Auge* zum Mittel, um sie zu sehen, und das Licht, das beide erleuchtet. Werden wir darin einen Mangel seiner Allmacht erblicken oder nicht vielmehr einen unerschöpflichen Reichtum seines Wesens, eine *πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*, die sich manifestiert und auseinanderlegt in diesem grossen Reiche von Mitteln und Zwecken, in diesem grossartigen Organismus der Welt, in allen Stadien ihrer Entwicklung?

Aber auch davon abgesehen scheint es mir überhaupt *verkehrt, in abstracto von unbegrenzter Allmacht zu reden* oder die Allmacht selbst zu leugnen, sobald ihr das Prädikat der Unbeschränktheit aberkannt wird. Unter einer *absoluten* Allmacht, welche z. B. die sogenannten ewigen Wahrheiten, die Gesetze der Logik und die mathematischen Sätze annullieren könnte, vermöchten wir uns nichts mehr zu denken. Von jeher hat die christliche Theologie das *Wesen*, die *Würde* und den *Willen* Gottes als Schranken seiner Allmacht betont. So *Anselm*, der auf den Einwand, warum denn Gott nicht gehen könne, die Antwort erteilt hat: weil das Gehen ein Zeichen der Schwäche sei. So die *lutherischen* Theologen, welche die omnipotentia in die engste Beziehung zur voluntas Dei gebracht haben. So auch *Calvin*, der sorgfältig alles abstrakte Reden von der Allmacht vermieden hat. „Allmächtig," sagt er in der Institutio (I, 16,3), „nennen wir Gott nicht wegen seines Vermögens zu allem, sondern weil er, durch seine Vorsehung Himmel und Erde regierend, alles so regiert, dass nichts ohne seinen Ratschluss geschieht." Er findet das Wesen der Allmacht in dem Worte des 115. Psalms ausgedrückt: „Alles, was Gott will, tut er". Wollen und Können decken sich in ihm; *eine müssige Allmacht gibt es für das christliche Denken nicht*, sondern nur eine konkrete, *durch den göttlichen Willen bestimmte* und *stetig gerichtete*. Wenn uns Israels Propheten in lebensvollen Bildern Gottes Grösse und Machterweis im Naturlauf schildern, so geschieht dies doch nur, um uns den Eindruck zu erwecken: *Jehova kann und wird sein Wort erfüllen* in Gnade oder Gericht und seinen Reichsplan vollführen zu seiner

selbst Verherrlichung und zum Heile seiner Auserwählten; er kann und wird es tun trotz aller ihm entgegenstehenden Mächte. Dies ist die im besten Sinne biblisch-christliche Auffassung der göttlichen Allmacht, welche uns im Gegensatz zu Richtungs- und Schrankenlosigkeit und aller Willkür eine Ordnung, eine Richtung und Gerechtigkeit verbürgt. — Es ist vielleicht von Nutzen und dient zur Klarheit, eben dies auch bezüglich der *Güte* und *Liebe Gottes* geltend zu machen, obgleich es selbstverständlich sein sollte: wir haben es nicht mit einer allgemeinen, unpersönlichen Liebe zu tun (wie die unklare oder die pantheistisch angehauchte Religiosität sie sich erträumt), sondern mit einer solchen, die durch den *Willen* des Liebenden bestimmt und auf ein *Ziel,* die höchste Vollendung des geliebten Gegenstandes gerichtet ist (vgl. die Beschreibung der göttlichen Liebe in Ephes. 1,4—5 und die auf die menschliche Liebe gerichtete Ermahnung in Röm. 12,9). Mill hat als Ziel dieser Liebe Gottes das zeitliche Glück seiner Geschöpfe hingestellt und, eben weil sich dasselbe so wenig realisiert, ihre Beschränktheit vermutet; in Wahrheit aber haben *wir* das Ziel nicht selbst zu bestimmen.

4. Wenn wir nun einerseits Grund und Recht haben, an der Idee des vollkommenen Gottes festzuhalten und die Vorstellung einer *ihm fremd gegenüberstehenden* oder gar *überlegenen Notwendigkeit* abzuweisen, *so muss uns doch andrerseits der seiner Vollkommenheit im einzelnen so wenig entsprechende Zustand dieser Welt in Erstaunen setzen.* — Wem es jemals vergönnt ist, im alten Kloster St. Maria delle Grazie zu Mailand *Lionardo da Vinci's* „Abendmahl" zu betrachten, der wird geblendet sein von „dem unzerstörbaren Schimmer ehemaliger Schönheit", und beim ersten Blicke auf die Wand lebende Gestalten zu sehen meinen. Und doch, wie ist diese geniale Schöpfung im einzelnen entstellt und verdorben worden, teils durch die Feuchtigkeit der Wand, teils auch durch die Rohheit und den Unverstand späterer Zeiten! Empfangen wir von der uns umgebenden Welt nicht ähnliche Eindrücke der Genialität ihres Schöpfers, aber auch der Korruption im einzelnen und innerhalb derselben Organismen, die uns mit Bewunderung erfüllen? Wenn wir es auf Grund der vorhergehenden Ausführungen von vorneherein abweisen müssen, die Schuld dieser Verderbnis im Materiale des Kunstwerks und in der Unvorsichtigkeit des Künstlers zu suchen (wie bei jenem Gemälde), so sind wir doch genötigt, die *Tatsächlichkeit* dieser Verderbnis selbst festzustellen. Und wenn dies schon von der Natur gilt, mit deren Leben und Geschichte wir durch die eine Seite unseres Wesens innigst verbunden sind, wie viel mehr gilt es von unserm intellektuellen und moralischen Leben und dem der ganzen Menschheit, in welcher nach *Kants* Ausspruch der-

jenige für gut gehalten wird, „der ein böser Mensch von der gewöhnlichen Klasse ist".

Unsere zweite, nicht minder wichtige Aufgabe wird also sein, *innerhalb* dieser Welt des vollkommenen Gottes eine *Verderbensschöpfung* [1]) der Kreatur zu konstatieren und das Dasein einer *bösen Macht* zu postulieren, deren letzter irdischer oder überirdischer Ursprung rätselhaft, deren Wirkungsbereich aber gewiss durch unverrückbare Grenzen umschlossen ist. Es gibt ein positiv Böses, es gibt einen zwar auf dem göttlichen Grunde beruhenden, aber darum nicht minder furchtbaren *Dualismus* innerhalb der von Gott geschaffenen Welt, und das Verdienst Mills ist es, diesen, wiewohl einseitig und mit Schmälerung der andern Seite der Wahrheit (mit Preisgabe der Vollkommenheit Gottes), kräftig und entschieden geltend gemacht zu haben.

Es ist die Bemerkung gemacht worden, dass, wie sehr man auch überall zu klagen pflege über die Leiden des Lebens und über die Schlechtigkeit der Menschen, es doch schwer halte, die Männer der Wissenschaft, Philosophen und Theologen, von dem Dasein des wirklich Bösen und Unvernünftigen zu überzeugen [2]). Indertat wird der Dualismus — nicht nur der manichäische, sondern auch der von ihm sehr verschiedene *christliche* — oft genug mit einigen Bemerkungen über seine Unvernünftigkeit und Unbegreiflichkeit abgetan, wiewohl es, besonders in neuerer Zeit, nicht ganz an entgegenstehenden Stimmen fehlt. — In der deutschen Revue „Unsre Zeit" vom Jahre 1875 hat ein mir unbekannter Literat oder Philosoph den Nachlass Mills rezensiert und seiner Entrüstung über diese Rückkehr zu dualistischen Lehren in folgenden Worten Ausdruck verliehen: „Kaum begreiflich ist es, dass ein Denker wie Mill sich zu solch einem Dualismus verirren konnte, anstatt dem die Vernunft allein befriedigenden *Monismus* zu huldigen". „Hätte Mill, als er seinen Essai (über „Natur") schrieb, bereits die Arbeiten eines Darwin, Helmholtz und Häckel gekannt, hätte er vermocht, die Lehre vom Kampf ums Dasein selbst aufzustellen, und in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, und hätte er die Evolutionstheorie, diesen Schlüssel zum Mysterium der Natur, in Betracht ziehen können, dann würde er wahrscheinlich seine Anklagen gegen die

[1]) Weil das Böse etwas Positives ist und im tiefsten Grunde doch nur negieren kann, bediene ich mich absichtlich dieses zwitterhaften Ausdrucks.

[2]) Il faut prouver le *bien* en face de l'expérience, il faut démontrer le *mal* aux hommes de la raison". *Naville*, „problème du mal", 1868, pg. 104. „Männern, die sehr viel gelernt haben, gebricht es leicht am Sinn für vorhandene Tatsachen: sie sehen in den ihnen vorliegenden Dingen nicht das, was letztere wirklich *sind*, sondern was man sie davon zu *erwarten* gelehrt hat." *Mill*, „Hörigkeit der Frau", dtsch. von J. Hirsch, 1869, S. 101.

Ruchlosigkeit der Natur und seine Entwicklung der manichäischen, persisch-christlichen Lehre von einem Lichtwesen und einem oder mehreren Wesen der Finsternis unterlassen haben". — Allein diese Tiraden ändern doch nichts an der Tatsache, dass Mill nicht nur im ersten Essai über „Natur", sondern auch im letzten, 15 Jahre später geschriebenen über „Theismus" die dualistische Lehre vorgetragen hat, zu einer Zeit also, da er mit den Forschungen *Darwins* längst bekannt war. Daraus folgt, dass er weder die Berufung auf die Vernunft, noch die Evolutions- und Selektionstheorie für genügend hielt, die Schwierigkeiten zu beseitigen und die Rätsel des Weltlaufs zu lösen. — Es ist weiter oben gesagt worden, dass unser Autor mit *seiner* Art von Dualismus, die wir auch „Amphitheismus" nennen könnten, den Knoten nicht auflöse, sondern zerhaue. Allein der auf die *Vernunft* sich berufende *Monismus* wird der Erfahrung und dem sittlichen Bewusstsein ebensowenig oder noch weniger gerecht und ist auch in seiner wissenschaftlichsten Form (z. B. in Häckels Schriftchen „der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" 1893) nichts weiter als eine ideale Konzeption.

Die Vernunft ist ja indertat, wie Kant sie definiert hat, das „Vermögen der Einheit" und kann nur in der völligen Harmonie des Universums Befriedigung finden. Was werden wir aber demjenigen antworten, der uns behauptet, dass es in der Welt und im Menschen tatsächlich Disharmonisches und Widervernünftiges gebe? Wir werden ihm doch nichts erwidern können, als dass er den Tatbeweis anzutreten habe, und um diesen wird er wahrscheinlich nicht verlegen sein. Wirklich bezeugt uns ja die Vernunft nicht das, was ist, sondern nur das, *was sein soll.* Die Erfahrungswelt umgekehrt sagt uns nicht das, was sein soll, sondern nur das, was tatsächlich *ist.* Die Verwechslung oder Vereinerleiung dessen, was ist, mit dem, was sein soll, ist ein Grund vieler und schwerer Irrtümer in der Philosophie und im Leben, — ein Grund auch des herkömmlichen Monismus, der, je nachdem er die Wirklichkeit durch die Brille des Vernunftideals anschaut oder seine Ideale nach der Wirklichkeit beschneidet und korrumpiert, die Welt und das menschliche Dasein entweder *falsch idealisiert* oder *materialisiert,* die Welt in Gott oder Gott in der Welt aufgehen lässt. Im Anfang unsres Jahrhunderts war das erstere, die Idealisierung des Bestehenden offenkundig die Tendenz der Philosophie, sie sprach sich am umfassendsten aus im objektiven Idealismus *Hegels* mit seiner Identifizierung des Wirklichen und des Vernünftigen: alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig. — In den letzten Dezennien dagegen hat das andere Bestreben, das des materialistischen Monismus mehr und mehr die Oberhand gewonnen

unter dem dominirenden Einfluss der Naturwissenschaften. Charakteristisch und viel bedeutsam für die Entstehungsgeschichte dieser Denkart ist, was *Darwin* irgendwo erzählt: er habe durch seine lange andauernden und mühevollen Untersuchungen auf dem Gebiete der Natur den Sinn für Musik gänzlich verloren. Diese Mitteilung des grossen Forschers erklärt vieles! —

In diesen Abhandlungen aber über „Natur" und „Theismus" sehen wir einen Mann, von welchem man der vorwiegenden Richtung seines Denkens nach erwartet hätte, dass er einem naturalistischen Monismus huldigen werde, sich wenigstens teilweise aus der verhängnisvollen Vereinerleiung von Sein und Seinsollen herausarbeiten; wir sehen ihn, wenn auch mit mannigfachen Differenzen und ohne den grundsätzlich eingenommenen Standpunkt des Skeptikers zu verleugnen, doch zu ähnlichen Resultaten gelangen wie *Schelling* in seiner „Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809), der vom diametral entgegengesetzten Standpunkt, dem idealistischen Monismus der Indentitätsphilosophie ausgegangen war. — Mill ist aufrichtig; er würde sich jedenfalls nicht gescheut haben, den Essai über Natur umzuarbeiten oder zu vernichten, wenn er sich davon hätte überzeugen können, dass die Evolutionstheorie das letzte Wort gesprochen und das Rätsel der Natur gelöst habe; er hat Unbefangenheit genug besessen, um an andern Orten und in sehr wesentlichen Punkten früher gehegte Ansichten zu retraktieren. Dennoch ist er bei seiner Lehre des Dualismus geblieben, nicht eines Dualismus, der im Willen des kreatürlichen Geistes seinen Grund hat, wie die christliche Religion ihn lehrt — hiezu fehlte ihm der Einblick in das Wesen der Sünde, — sondern eines Dualismus im Sinne Plato's zwischen dem gestaltlosen Weltgrund und dem ordnenden Gott. *Diese* Formulierung des Dualismus ist nach meiner Überzeugung nicht die richtige, aber — und dies ist die Hauptsache — auch sie ist *ein entschiedener Protest gegen die Idealisierung und Materialisierung unsres wirklichen Daseins;* sie fasst die Tatsache kühn ins Auge, dass es ein positiv Böses, Widervernünftiges gibt, über das wir nun einmal nicht hinwegkommen; sie rechnet mit der Nachseite des Natur- und Menschenlebens, welche einen *(Göthe?)* zu den Worten veranlasst hat: „Die Welt ist eine Glocke, die einen Riss hat; sie klappert wohl, aber sie klingt nicht".

Im Sinne der *christlichen Theologie* würde ich die Gedanken Mills folgendermassen fortsetzen:

Woher das Übel? woher das Böse? Dies das uralte Problem, das wir *im letzten Grunde* mit unserm derzeitigen Erkenntnisvermögen nie lösen werden. — Die vielbeliebte Antwort liegt nahe: Übel und Böses haften allen Kreaturen an, insofern sie *endlich, be-*

schränkt sind. Dagegen bemerkt *Lotze* (Religionsphilosophie § 77); „Endlichkeit kann allenfalls einen *Mangel* am Guten motivieren, aber niemals begründen, dass dieser Mangel selbst die *positive* Form des Übels annimmt." Jener Erklärungsversuch beruht auf Verwechslung einerseits zwischen Wirklichkeit und blosser Möglichkeit, andrerseits zwischen Ursache und blosser Bedingung. Das Endliche als Unvollkommenes, in der Entwicklung Begriffenes ermöglicht wohl das Eintreten des physischen oder sittlichen Übels, macht es aber nicht tatsächlich, geschweige denn notwendig. Das schwache Leben des Säuglings ist von grössern Gefahren bedroht als der Körper des vollentwickelten Mannes, doch ist dies noch kein Grund, warum jener erkranken oder sterben müsste. Des Jünglings empfängliches Gemüt ist vielen Versuchungen leichter zugänglich, als der im Guten befestigte, gereifte Charakter. Doch ist dies allein noch kein Grund, warum des erstern Entwicklungsgang (wenn wir völlige innere Reinheit annehmen dürften) nicht ebenso normal verlaufen könnte, wie derjenige Jesu Christi, in dessen Leben wir trotz menschlicher Beschränktheit keinerlei sündliche Entartung bemerken. — Vielmehr macht sich beim Naturübel immer ein unzeitiges, verderbliches Zusammentreffen verschiedener Umstände bemerkbar, dessen Notwendigkeit wir nicht einzusehen vermögen, und im sittlichen Übel eine Richtung der Kräfte auf ein falsches Ziel, was durchaus nicht sein *müsste*. Daraus folgt, dass das Böse nicht in Unvollkommenheit, Mangel, Privation besteht, sondern, ohne real im Sinne einer Substanz, eines „Dinges an sich" zu sein, dennoch sehr *positiv* ist als Ursache aller Unordnung, Verderbnis, Auflösung des Zusammengehörigen und Verkehrung des Schöpfungsplanes auf allen Stufen der Entwicklung. [1])

Darwin und seine Freunde werden uns antworten: Das physische Übel (und im Zusammenhange damit auch das moralisch Böse) ergibt sich naturgemäss aus dem „Kampfe ums Dasein", und aus der Unfähigkeit der Geschöpfe, sich ihrer Umgebung völlig anzupassen. Hier wird auf die Idee des vollkommenen Gottes und meistens auch auf den Zweckgedanken einfach verzichtet, der Knoten ist auch hier nicht gelöst, sondern zerhauen. Nehmen wir an, die Antwort genüge zur rein empirischen, zunächstliegenden Erklärung des Übels, der Zerstörung, der Leiden im *Pflanzen-* und *Tierleben*, so lässt

[1]) „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum *Selbstsein* erhobenen Endlichkeit." — „Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinne ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleiten". *Schelling*, „Philosophische Schriften", Landshut 1809, Bd. I, S. 444 ff.

sich doch hier schon die Frage aufwerfen: wäre die Geschichte der Natur nicht auch auf andere Weise denkbar, welche der Vollkommenheit Gottes besser entspräche, zur reinern Offenbarung derselben diente und feinfühlenden Geistern, die für das Seufzen der unvernünftigen Kreatur einen Sinn haben, weniger Anlass zu Zweifeln böte? [1]) — Aber völlig ungenügend und oberflächlich muss uns auf dem Standpunkt der teleologischen Weltbetrachtung jene Beantwortung unsres Problems erscheinen, wenn wir *die Beziehungen der uns umgebenden Natur zur Menschheit und zum Werte der menschlichen Persönlichkeit* ins Auge fassen. Da fühlen wir mit Habakuk, der im Blick auf sein Volk und die Macht des grimmigen Feindes ausruft: „Du (Jehova) machst die Menschen wie Fische im Meer, wie das Gewürm, das keinen Herrscher hat". Achten wir auf das Eingreifen elementarer Gewalten im Menschenleben, der Orkane, des Wassers, des Feuers, der Trocknis. Es wäre zwar töricht und ungerecht, die Schuld der Menschen beim Eintritt so mancher Katastrophe (wie Hungersnot u. a. m.) zu leugnen, aber ebenso töricht wäre es, den entsetzlichen Druck der Natur auf ganze Völker und Rassen zu verkennen. — Beachten wir ferner die grauenhafte Macht des *Todes,* der so oft die Unnützesten verschont, die besten segensreichsten Glieder der menschlichen Gesellschaft dagegen plötzlich hinwegnimmt und das Wohlergehen von Tausenden und Abertausenden auf rätselhafte Weise hemmt oder zerstört. Dies alles ist Unordnung, nicht Ordnung im teleologischen Sinne; wir vermögen in den meisten Fällen keine guten Zwecke nachzuweisen, und es entspringt mehr unsrer Verlegenheit als unserm Wahrheitsbesitze, wenn wir die Betroffenen trösten wollen mit der Versicherung, dass ja doch Alles für Alle zu etwas gut sein müsse. Viel besser wäre es oft, darüber zu schweigen und auf Christus den Gekreuzigten hinzuweisen, der gelitten hat und versucht worden ist, damit er denen helfen könne, die versucht werden. —

Auch im Blick auf dieses manchmal fast schrankenlos scheinende Wüten zerstörender Mächte dürften wir uns indes mit dem Gedanken beruhigen, dass wir nur die *eine* Seite des Daseins kennen.

[1]) Vgl. Fr. W. *Robertsons* „Lebensbild„ I. Aufl. S. 171 f: „Der Beweis der Güte und Weisheit des Schöpfers in der äussern Welt ist ein sehr fraglicher, wenigstens in manchen Stimmungen. So fand ich neulich eine Raupe, die sich vor Qualen wand, durchbohrt von einem Dutzend Maden, die aus den Eiern der Ichneumonfliege gekrochen. Diese senkt ihren Stachel in die Haut des lebendigen Tieres, legt ihre Eier hinein, und die sich daraus entwickelten Maden verzehren nach und nach das Geschöpf bei lebendigem Leibe. — — — Ich bekenne, dass ich noch nie ein Verstandesargument oder auch nur annähernd eine Andeutung fand, die es wohltuend erscheinen liesse, an einen Gott zu glauben, der solche Einrichtungen getroffen."

Gott kann Zwecke mit uns verfolgen — und er tut es gewiss auch — die uns erst im jenseitigen Leben klar werden sollen, gerade da, wo auf Erden aus dunkeln Ereignissen rein gar nichts Gutes hervorgeht. Der Schwerpunkt unsres Daseins liegt nicht in diesem, sondern im kommenden Aeon, und der christliche Glaube ist eine *ὑπόστασις ἐλπιζομένων*, ein Sich-gründen auf Gegenstände der Hoffnung, die, also jetzt unsichtbar, erst in der Zukunft offenbar werden sollen.

Dennoch hilft uns diese Antwort gar nichts, wenn wir an die finsterste Seite unsres Problems denken, an *das Dasein des sittlichen Übels,* an die positive Verderbnis, Verkehrung, Verfinsterung des Herzens und an die vielen entsetzlichen geist-leiblichen Zustände, welche direkte Folge der Sünde sind. Dies weiter auszuführen, hiesse Eulen nach Athen tragen. — Um von der feinern *geistigen* Verderbnis ganz zu schweigen, erinnern wir nur beispielsweise daran, in welchem Masse drei Sünden den Menschen teils *verwüsten*, teils *verhärten:* Trunksucht, Wollust und Habsucht; denken wir bei der erstern an das Opiumelend in China, bei der andern an die Greuel systematischer Mädchenschändung, welche die Pall-Mall-Gazette, in den Achtziger Jahren enthüllt hat, bei der dritten an die Scheusslichkeiten des afrikanischen Sklavenhandels; — aber es springt jedem in die Augen, dass wir nicht so weit zu gehen brauchten, um unsere Beispiele zu suchen, sondern sich deren viele, nur nicht so frappante, in unsrer nächsten Nähe bieten würden. — Oder denken wir daran, wie oft und mannigfaltig der Väter Missetat nicht nur auf das leibliche und geistige, sondern auch auf das *sittliche* Leben der Kinder einwirkt und drückt. — Von diesen finstersten Dingen spricht Mill wenig oder gar nicht. Uns aber, die wir als Christen den Wert der Persönlichkeit *im Sinne Christi* (Matth. 16,26) ermessen, sollte das Dasein der Sünde mit ihrem furchtbaren Gefolge von Verwüstung und Verderben, von innerm und äusserm Elend einen so tiefen und bleibenden Eindruck machen, dass uns darob alle monistisch-idealisierenden Anwandlungen gründlich vergingen. Und wenn wir nun dieses grundtiefe *sittliche Übel* zusammenfassen mit dem *Naturübel* und ihre Wechselwirkung beobachten, wie nämlich in unzähligen Fällen das Naturübel die Menschen verschlechtert und umgekehrt wieder das sittliche Übel die Natur verschlechtert, — so müssen wir in viel tieferem Sinne noch, als Mill es getan hat, bekennen: es gibt ein Widervernünftiges, positiv Widergöttliches, Zweckwidriges, *ein Geheimnis der Bosheit, das diese Welt durchdringt* — ich sage *zum mindesten:* diese geist-leibliche Menschenwelt und die sie berührende und von ihr direkt beeinflusste Natur. Der eigentliche Beweis dafür liegt nicht in dem Zustand der Natur,

deren Kampf und Leiden und anscheinende Störungen des Schöpferplanes wir nicht völlig zu beurteilen imstande sind, auch nicht in den mannigfach unheilvollen Beziehungen dieser Natur zum Wohlergehen der Menschheit, da diese Beziehungen höhern göttlichen Zwecken dienen können und ihre Erklärung vielleicht im zukünftigen Leben finden werden, — sondern der Kern des Beweises liegt in der Tatsache, dass das Böse *die menschliche Persönlichkeit* aus ihrer Bestimmung und Ordnung herausreisst, sie fälscht, verkehrt, vergiftet, verdirbt, dann hinüberwirkt von dem Einzelnen auf die Gesamtheit, von der Gesamtheit auf den Einzelnen und so ein Reich der Lüge, des Scheinlebens und des Todes im umfassendsten Sinne des Wortes schafft.

5. Dies also sind die beiden Prinzipien, die wir vor allem klarstellen und festhalten müssen: 1) Das Dasein des vollkommenen Gottes, des Grundes und Lebens der Welt und aller Geschöpfe, dessen Wille eins ist mit dem Guten, und 2) die Macht des Bösen, das nicht in Unvollkommenheit und Mangel, in einem Nicht-seienden besteht, sondern ein positiv Widergöttliches ist und Verderbnis, Desorganisation der Schöpfung bewirkt.

Alles andere, was sich aus diesem Dualismus zu ergeben scheint, was wir postulieren oder auch nur ahnen und vermuten können, fasse ich in wenige Sätze zusammen, deren nähere Erklärung und Begründung zu weit führen würde.

1) Zwischen dem vollkommenen Gott und der Welt, wie sie ist, liegt eine widergöttliche Schöpfung der Kreatur, welche parasitisch lebt und sich nährt aus den Kraftquellen, die ihr aus der Welt Gottes immerfort zufliessen; daher wir uns hüten müssen, alles, was geschieht, direkte auf Ordnungen des Schöpfers zurückzuführen, obgleich auch das Schlechte, Verkehrte, Widervernünftige noch unter seiner Regierung steht und innert göttlich bestimmten Grenzen gehalten wird.

2) Wenn wir mit der Gewissenhaftigkeit, die uns ziemt, das Dasein von *Schuld,* persönlicher Verschuldung gestehen und festhalten, so wird uns dies bewahren, Einheit, Harmonie da zu suchen, wo sich unserm innersten Bewusstsein ein *Zwiespalt* zwischen Sein und Seinsollen, unserm Zustand und unsrer Bestimmung aufdrängt, und es uns ermöglichen, das Übel und das anscheinend Zweckwidrige auch im Ganzen der Welt nach *Analogie* dessen zu denken, was wir als direkte oder indirekte Folge einer Schuld bei uns und bei Andern bemerken. Es wird uns endlich dazu führen, den letzten tiefsten Grund des Bösen und Übels nicht in einer Substanz, nicht im Materiale der Schöpfung — ebensowenig als in Gott selber — zu suchen, sondern in einer Willenstat und Verkehrung des Willens

auf ein falsches Ziel hin, in einer *unbegreiflichen Richtung* des kreatürlichen Geistes, von Gott weg in sich selbst zu leben, sein eigener Gott zu sein.

3) Dieser widernatürlichen Richtung des menschlichen Geistes gibt Christus den allergrössten Hintergrund durch den Hinweis auf überirdische Geister und Persönlichkeiten, welche nicht bestanden sind in der Wahrheit, in der Harmonie mit ihrem Ursprung und Ziele, deren Sinnen und Trachten also *Ψεῦδος*, Lüge geworden ist.

4) Daraus würde folgen, dass die Weltgeschichte nicht bloss Evolution (im naturalistischen Sinne), auch nicht bloss Verhängnis (im altorthodoxen Sinne), am wenigsten ein blosses „Gedicht des göttlichen Geistes", sondern in ihrem innersten Wesen ein *Kampf* ist.

5) Voraussetzungen der Möglichkeit jener verkehrten Willensrichtung und des daraus erfolgenden Kampfes bilden auf Seiten der Geschöpfe eine, wenn auch noch so beschränkte, doch wirklich vorhandene *Freiheit* und *Selbstbestimmung,* welche empirisch nicht zu erklären ist, aber im Schuldgefühl des Gewissens erlebt wird, — und *auf Seiten Gottes* eine gewisse *Selbstbeschränkung* und *Selbstunterscheidung,* ohne welche nicht einmal die Entwicklung der Geschöpfe vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, geschweige denn ein böser Wille denkbar wäre. Wir dürfen uns hier vielleicht einer alten mystischen Lehre im Büchlein von der „deutschen Theologie" erinnern, wonach die „Gottheit", welche unterschiedslos aller Dinge, Geister und Willen Kraft und Grund und Leben ist, unterschieden wird von dem persönlichen, sich offenbarenden „Gott". Dieser, der „sich selbst ausspricht, bekennt und liebt", an den allein wir uns zu halten haben, tritt in die Zeit und den Weltlauf ein und führt sein Reich durch Kampf zum Siege mit *vollkommener Gerechtigkeit.* Hier ist gottmenschliche Geschichte, die ihren Höhepunkt im Kreuzestode Jesu Christi erreicht.

6) Allein jeder dieser vorstehenden Sätze birgt unergründlich tiefe Probleme. Kraftvoll und klar spricht dies *K. Steffensen* aus in den 1894 erschienenen Fragmenten „zur Philosophie der Geschichte" (S. 172 f.): „Das schlechthin Unfassliche ist eben dieses, dass das göttliche Sein und Wirken sich in einen zeitlichen, geschichtlichen, Angst und Schmerz bis in das göttliche Leben selbst hineintragenden Kampf gegen das Böse einlassen muss. Unser natürlicher Verstand, wenn einmal die rein idealen Gedanken als Behauptungen der Wahrheit an ihn kommen, Allmacht, Güte, Seligkeit, vermag dann dem gegenüber der Wirklichkeit mit ihren tausend Plagen und grossen Jammerlast, die kein Mund aus kann sagen, durchaus keine Stätte und Möglichkeit zu finden. Und so steht er zwischen beiden in der Mitte: entweder wie Spinoza und Parmenides

das Ideal allein behauptend und die Welt des Kampfes und Ernstes für Schein und Täuschung, Traum und Maja erklärend, — oder nur *dieser* Wahrheit zugestehend und die Idealgedanken zu blossen Wunschgedanken einer begehrlichen Maja herabsetzend" . . „*Eine Welt des Kampfes und eine teleologische Welt, — das ist das Rätsel der Wirklichkeit.*"

7) Überschätzen wir indess auch den Wert dieser Fragen für unser persönliches Leben nicht. Denn über die Richtung desselben entscheiden nicht Theologie und Philosophie, sondern ganz andere Faktoren. Und praktisch soll dem Christen die Frage nach Gottes Vorsehung, Allmacht und Güte in dem Sinne klar und durchsichtig sein, dass er sich sagt: Gott wird mit der Welt so handeln, Natur und Menschheit so leiten, dass endlich „alle Dinge denen müssen zum besten dienen, die ihn lieben". Wir haben es mit dem Heilsgott zu tun, der den Abraham erwählt und Israel geführt und in dem „Eingebornen voll Gnade und Wahrheit" sich mit der Menschheit verbunden hat. *Christus* ist uns der Bürge der alle widergöttlichen Mächte endlich doch *mit Gerechtigkeit überwindenden Liebe* Gottes. „Qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum" (Conf. Aug. XX).

Zu dieser Höhe der Liebe Gottes in Christus steigt Mill nicht hinauf. Es mag dies wohl damit zusammenhangen, dass er auch in die äusserste Tiefe und Finsternis des Bösen nicht hinabgestiegen ist. Ein deutscher philosophischer Schriftsteller hat die englische Philosophie als „ein *zweidimensionales Wesen*" bezeichnet: sie kenne nur die Länge und Weite, aber nicht die Höhe und Tiefe. In gewissem Sinne dürfen wir dies auch von John Stuart Mill sagen. Aber treffender noch hat sich einer seiner Landsleute und Zeitgenossen über den scharfsinnigen Denker ausgesprochen: „Wie eine ganze Hölle *unter* dir ist, die du nicht siehst, so ist gewiss auch ein ganzer Himmel *über* dir, den du nicht siehst."

Zur Geschichte der Theologie in Zürich.

Von Dr. G. Finsler, Antistes.

(Schluss.)

Schulthess dagegen schrieb 1818 eine Schrift: Evangelische Lehre von der freien Gnadenwahl und 1826 eine Epikritik gegen einen Recensenten.

Die erstgenannte Schrift ist, wie der Verfasser selbst es in der Vorrede sagt, aus amtlichen Vorlesungen auf der zürcherischen

Schulkanzel erwachsen. Zur gänzlichen Umarbeitung habe ihm Musse und Lust gefehlt, weil dabei meistens das Frische und Lebendige der ersten Geburt verloren gehe.

Das letztere mag dahingestellt bleiben. So viel ist sicher, dass man aus diesem Konglomerat von kleinen, meist exegetischen Abhandlungen nur schwer einen Gesamteindruck gewinnt, weil es der Darstellung an jeder wissenschaftlichen Methode fehlt.

Schulthess will also die evangelische Gnadenwahl der kirchlichen Prædestinationslehre gegenüber stellen. Seine Anschauungen werden etwa durch folgende Sätze klar werden:

Im Staate ist jedem durch die Gesetzgebung sein Schicksal vorausbestimmt. Im Reiche Gottes, das auch ein Staat ist, muss ebenfalls eine solche Vorherbestimmung gegeben sein, d. h. ein Gesetz der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, welches von Grundlegung der Welt her bei jedem Menschen ohne alle persönliche und individuelle Rücksicht vor dem Falle sein Schicksal unabänderlich nach seinen Werken bestimmt.

Zum Glauben an Christus und durch ihn zur Seligkeit bestimmt sind diejenigen, welche nach der echten Gerechtigkeit lechzen, einsehend auf der einen Seite, was sie sein sollten, auf der andern ihre Unvollkommenheit und ihr Unvermögen fühlend.

Umgekehrt: Es ist ein ewiges Gesetz in der moralischen Welt, nach welchem grundverdorbene Menschen, weil ihre Werke böse sind, je heller sie das Licht anstrahlt, desto mehr ihre Augen zudrücken, desto toller in die Grube rennen, deren Gefahr das Licht ihnen sichtbar machen sollte.

Oder: Die wurden gläubig, die nach dem ewigen Ratschlusse Gottes zu der Ordnung oder Klasse derjenigen gehörten, die zum Glauben und folglich zum ewigen Leben geeignet waren.

Die Freiheit des menschlichen Willens, also die moralische Natur des Menschen und die allweise Vorsehung Gottes, diese beiden höchsten Ideen der Vernunft, vereinigen sich vollkommen. Die Freiheit des menschlichen Willens erzeugt nicht die geringste Störung oder Verwirrung in dem Reiche Gottes, in den Plänen seiner unendlichen Weisheit, denn alle die moralischen Handlungen der Menschen hat er vorhergesehen, alle die sündlichen wie die frommen für seine Zwecke geordnet und berechnet, sodass alle zur Vollführung seines Planes dienen, denen die ihn lieben, zum Guten, denen die ihn hassen, zum Übel.

Weiterhin will Schulthess beweisen, dass auch Paulus keine Prædestination gelehrt habe. Hier hört aber mein Verständnis auf. Schulthess scheint anzunehmen, dass die stärksten Ausdrücke Röm. 9—11 einem Juden in den Mund gelegt seien, gegen den

Paulus nun polemisiere. Hier, sagt er, ist handgreiflich der gröbste Begriff der Gnadenwahl, ganz angemessen dem verschrobenen Kopf und verstockten Herzen der Juden.

In der Vorrede zu der Epikritik polemisiert Schulthess einlässlich gegen Augustins Lehre von der Gnadenwahl und führt für die vernünftige Fassung derselben auch die helvetische Konfession an, die in diesem Kapitel vom guten Herzen diktiert sei und nicht vom Kopfe, mit Kosten der Konsequenz bezüglich auf die nächst vorhergehenden Kapitel.

Dann eifert er gegen Calvin und bedauert, dass man sonderbarerweise die calvinische Prædestination immer noch bestehend und als ein Hauptdogma der evangelisch-reformierten Kirche betrachtet habe, in der falschen Meinung, dass die Reformierten vom ersten Ursprung ihrer Kirche an und überall in der Welt Calvinisten gewesen, und dass Zwingli's Wort und Werk, Geist und Leben in dem Verdienst und Ruhme des grösseren Calvin untergegangen sei.

Das ist, so viel ich sehe, alles was der Mitherausgeber von Zwingli's Werken über die Stellung desselben zu der Frage der Gnadenwahl zu sagen weiss oder sagen will; für seine Anschauungen konnte er Zwingli allerdings nicht ins Feld führen.

Diese Seite von Zwingli's Lehre war überhaupt damals wenig bekannt; man hätte sich auch wahrscheinlich darüber entsetzt. Erst Alexander Schweizer lenkte die Blicke wieder auf sie und dann allerdings mit besserem Verständnis, als es vom Standpunkte des Rationalismus aus möglich war.

Ich meine seine im Jahr 1847 erschienene Glaubenslehre der reformierten Kirche. Schweizer äussert sich dort dahin: Die Prædestinationslehre ist nichts anderes als die Beziehung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit auf das Erlösungs- und Heilsleben, musste darum von derjenigen Konfession, welche jenes Gefühl unverkümmert geltend macht, auch unverkümmert durchgeführt werden. In unserm Dogma koncentriert sich die ganze Energie der reformierten Konfession. Schweizer weist dann nach, dass nicht, wie viele (auch Schulthess) meinen, ein wesentlicher Unterschied zwischen Calvin und Zwingli bestehe, wie das aus des letztern kurzen, aber energischen Äusserungen deutlich hervorgehe. Als Hauptfehler bei der Darlegnng der Lehre bezeichnet Schweizer das, dass man von der schlechthinigen Abhängigkeit, also von der Allwirksamkeit Gottes aus neben dem Guten ein Böses als ein ewig bleibendes, darum eine ewige Reprobation rechtfertigen wollte. Dieser finale Dualismus der Prædestination folgt weder notwendig aus der Bibel, namentlich nicht aus dem richtigen Verständnis des Römerbriefs, noch reicht die Erfahrung weit genug ihn zu begründen; denn

dass viele noch unerlöst sind, wenn sie sterben, muss bedeutende Folgen haben; aber dass die Gnade nun absolut unwirksam werde und Gott solches ewig beschlossen habe, bleibt doch ein voreiliger Schluss. Die Opponenten: Arminianer u. s. w. schauen göttliches Dekret und menschliches Handeln nur im mechanischen Verhältnis zu einander; das reformierte System aber hat ein durchaus dynamisches Verhältnis zur Voraussetzung; der Ratschluss hebt die Freiheit des Geschöpfes nicht auf, setzt sie gerade. — Es frägt sich, ob das letztere nicht bereits mit zu der von Schleiermacher angebahnten Entwicklung gehöre, auf welche Schweizer hindeutet.

Schweizer's Bemerkungen sind übrigens um so wertvoller, als er sich in den 16 Jahre später erschienenen Centraldogmen fast jeder Kritik enthält. Es ist ihm dort mehr darum zu tun, die theologische Entwicklung in ihrer innern Notwendigkeit darzulegen. So viel ich sehe, kommen nur zwei kritische Bemerkungen vor. Die eine lautet: Wer könnte es Bullinger verargen, dass er die Grundlage der Reformation: völligste Demütigung des sündhaften Menschen und die Rettung einzig durch die Gnade festhalten will, ohne damit auch die harten Konsequenzen zu vertreten, welche trotz des naheliegenden Missbrauchs schärfere Denker freimütig ziehen? Die grosse Menge auch der protestantischen Theologen ist ja trotz der Unsicherheit dieses Standpunktes wie er solcher Mittelstrasse gefolgt. Sehr klar, heisst es weiterhin, hat Bullinger gezeigt, dass das liberum arbitrium die moralisch-religiöse Energie ist, ein ganz anderer Begriff als der Wille, etwas, was eher in den Begriff habitueller Tugend gehört.

Und betreffend die Ausstattung der ganzen arminianischen Lehrweise in Dortrecht sagt Schweizer: Sie befestigte den unduldsamen scholastischen Orthodoxismus in der reformierten Kirche, raubte ihr nicht nur eine Menge frommer, einsichtsvoller und charakterfester Theologen und Geistlicher, sondern erschwerte es ungemein, dass solche sich fernerhin bildeten. Man fieng an, nicht mehr den Glauben zu bekennen, sondern das Bekenntnis zu glauben.

Ganz einverstanden, aber dann musste doch das gute (relative) Recht der Arminianer in einer andern Weise anerkannt werden als es in den Centraldogmen geschieht.

Das führt uns noch auf etwas anderes. Wenn man die Centraldogmen liest, so könnte man aus der rein, fast peinlich objektiven Darstellung den Eindruck gewinnen, als ob Schweizer mit dieser Entwicklung einverstanden sei. Dass das freilich sich nicht so verhalte, das konnte man schon jenen bescheidenen Äusserungen von 1847 entnehmen.

Seither hat aber Schweizer in seiner christlichen Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen die Prædestinationslehre in eingehender Weise nach allen Richtungen beurteilt. Einzugehen auf diese Kritik, würde einen besondern Vortrag erfordern. Das Ergebnis der Kritik ist das, dass die Prædestination in ihrer geschichtlichen Form aufgegeben wird, weil die Lehre von den vorweltlichen Dekreten, die in der Zeit abgesehen von jeder Betätigung des Menschen sich erfüllen, zu unlöslichem Widerspruche führe. Die Prædestinationslehre ist daher überzuleiten in die Lehre von der ewig in Gott begründeten, in der Zeit unverändert immer gleich waltenden Gnade Gottes; der Unterschied aber zwischen Universalismus und Particularismus gleicht sich so aus, dass die Gnade, welche das in Christus sich offenbarende Heil den Einzelnen zueignet, nach dem Umfang und Ziel ihrer Wirksamkeit eine universale mit jeweilen partikularer Verwirklichung in der Geschichte ist.

Ich weiss nicht, ob mit dieser im übrigen ansprechenden Umwandlung auch alles erschöpft ist, was bei der Prædestinationsfrage vom Verhältnis göttlicher Wirkung und menschlicher Freiheit zur Diskussion kam.

Vom Standpunkte der Immanenz löst Biedermann das Problem so: Die christliche Prædestinationslehre im Gegensatz zum Fatalismus hat den Sinn, dass der ewige göttliche Wille wahrhaft absolut zu denken sei, indem er alle Momente der absoluten Bestimmungserfüllung des Menschen — den Grund die göttliche Liebe, die objektive Bedingung das Werk Christi, die subjektive Bedingung den Glauben, das Endziel das ewige Leben in der Kindschaft Gottes, einheitlich in sich zusammenfasse. Der Heilsprozess geht im natürlich endlich-geistigen Ich des Menschen dadurch vor, dass das Heilsprinzip, die Absolutheit des Geistes sich in seinem Selbstbewusstsein als die wirkende Kraft seiner Selbstbestimmung erweist. Dies ist die Wirksamkeit Gottes im Menschen, d. h. actus purus des absoluten Geistes im menschlichen Geiste. Diesen actus purus des absoluten Geistes im natürlichen Ich bezeichnet die Kirchenlehre mit Recht als Gnade, da das Ich des Menschen ihn als subjektiv unverdiente, vielmehr seinen bis zu diesem Momente reichenden subjektiven Widerspruch (in Sünde oder blossem Gehorsam) aufhebende Lebensmitteilung des bis zu diesem Momente ihm gegenüberstehenden göttlichen Geistes erfährt. Nur die Vermischung der jetzt hinter uns liegenden vorstellungsmässigen Auffassung des Begriffs der göttlichen Gnade als eines von aussen an den Menschen herankommenden Aktes hindert den Verstand, die religiöse Tatsache, dass jede Erhebung des natürlichen Ich zur wirklichen Freiheit als Geist zugleich Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihm ist, nicht nur anzuerkennen, sondern auch zu verstehen.

Eben wollte ich meine Arbeit schliessen, da kommt mir noch ganz unerwarteter Weise die schweizerische Predigergesellschaft in den Weg mit ihrem 1892 in Bern behandelten Thema: der Einfluss des spezifisch reformierten Dogmas auf die Sittlichkeit. Das Komite setzte also voraus, dass es nicht einmal nötig sei, dieses Dogma zu nennen, da jedermann wissen müsse, was gemeint sei. Das war ja selbstverständlich der Fall; aber merkwürdig war es immerhin, dass man dieses Dogma einfach als heute noch allgemein anerkannt voraussetzte. Es kann mir nicht einfallen, auf die Verhandlungen einzutreten. Ich bemerke nur, dass beide Referenten sich bestrebten, den Kern des Dogma's klar zu legen und aus der ursprünglichen Schale zu lösen. Aus der Diskussion hebe ich zwei Voten hervor, zuerst das folgende von Herrn Professor Lüdemann:

Die christliche Lehre ist paradox; auf der einen Seite stellt sie die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von Gott auf, nach der andern Seite betont sie die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Schuld. Beides bildet für das gewöhnliche Bewusstsein einen unlösbaren Widerspruch, den die Spekulation zu lösen berufen ist. Der Kern der Lehre ist metaphysischer Art: die Immanenz Gottes im Universum. Wie jener Widerspruch sich löse ist schwer zu erläutern, das Grosse des altreformierten Dogma's liegt aber gerade darin, dass es in herber Ehrlichkeit den Widerspruch zu Tage treten lässt. Sodann hob Herr Professor Kesselring hervor, dass sowohl Jesus als seine grossen Nachfolger Prædestinatianer gewesen seien, indem sie die Ursache alles Heilslebens in Gott suchten. Um Gottes Allmacht mit der menschlichen Verantwortlichkeit in Einklang zu bringen muss Gott nicht blos als absolute Ursache, sondern auch als Endzweck aller Dinge betrachtet werden. Das alte Dogma befestigt eine unübersteigliche Kluft zwischen den Erwählten und den Verlorenen, doch ist der Gedanke an eine allgemeine Apokatastasis nicht auszuschliessen Der Kampf des Guten gegen das Böse ist eine Evolution, in der sich Gott selbst verherrlicht. Der reformierte Geist weiss sich getragen von göttlichen Kräften bei all seinem Kampfe für das Kommen des Gottesreiches, in unbesiegbarem Widerstande aber erkennt er auch den ewigen Gotteswillen, dem er sich demütig beugt.

Zur neuen Bibelübersetzung.

Die Zürcher Geistlichkeitssynode vom letzten Oktober hat auf Antrag des Kirchenrates beschlossen, es sei auf eine Einführung der revidirten Übersetzung des Neuen Testaments mit Psalmen in den kirchlichen Gebrauch *zur Zeit* nicht einzutreten. Dieser Beschluss mag einerseits darin seine Erklärung finden, dass die *Zürcher* Übersetzung allerdings im Grossen und Ganzen viel genauer und besonders im *Stil* dem neueren Schriftdeutsch viel konformer ist als die *lutherische*, also eine Revision derselben kein dringendes Bedürfnis ist; anderseits wird auch die Synode es unpassend oder unnötig gefunden haben, wenige Jahre nach Einführung des neuen Gesangbuches für die evangelisch-reformierte Kirche der deutschen Schweiz den Gemeinden durch Herausgabe einer neuen Bibelübersetzung schon wieder Kosten zu verursachen, zumal auch die Vorräte der bisherigen Übersetzung noch nicht vergriffen sind.

Dessen ungeachtet scheint es uns eine *moralische Pflicht* gegenüber der mit der revidierten Übersetzung manche Jahre (1877 bis 1890) beschäftigten Kommission zu sein, einmal auch in diesem Blatte zu konstatieren, dass sie ihrem Auftrage, „einen wissenschaftlich ermittelten Text und Sinn in der heiligen Schrift zu erstellen", nach unserer Überzeugung — wir sind allerdings nur Laie — *durchaus gerecht geworden ist.* Um dies zu beweisen, haben wir uns die Mühe genommen, eine Reihe von der neueren Bibelforschung kritisch besprochener Stellen mit dem griechischen Urtexte — dem nachzulesen wir den Lesern überlassen müssen — zu vergleichen. Es sind folgende:

Luther's	Zürcher	Neue Übersetzung
Matth. 19,17: Was heissest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott.	Warum heissest du mich gut? Es ist niemand gut, als nur einer, Gott.	Was befragst du mich über das Gute? Einer ist das Gute.
Matth. 20,15: Siehst du darum scheel, dass ich so gütig bin?	Oder ist dein Auge neidisch, dass ich gütig bin?	Oder siehst du darum scheel, weil ich gütig bin?
Mark. 1,2: Als geschrieben steht in den Propheten.	Wie in den Propheten geschrieben steht.	Wie geschrieben steht in dem Propheten Jesajas.
Mark. 6,20: — und gehorchte ihm in vielen Sachen und hörte ihn gerne.	Und vieles, was er von ihm hörte, tat er und hörte ihn mit Lust.	Und über vieles, was er von ihm hörte, ward er betroffen und er hörte ihn gern.
Mark. 11,10: Gelobt sei das Reich unsers Vaters David, das da kommt in dem Namen des Herrn!	Gepriesen sei in dem Namen des Herrn das kommende Reich unseres Vaters David!	Gesegnet sei, das da kommt, das Reich unsers Vaters David!

Luther's	Zürcher	Neue Übersetzung
Luk. 6,45: Denn wes das Herz voll ist, des gehet den Mund über.	Denn aus der Fülle des Herzens redet der Mund.	Gleich Luther.
Luk. 9,55: Wisst ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?	Ihr wisst nicht, welches Geistes ihr seid.	Gleich Luther.
Luk. 11,3: Gib uns unser täglich Brot immerdar.	Gib uns heute unser tägliches Brot.	Unser notwendiges Brot gib uns täglich.
Luk. 12,15: Denn niemand lebet davon, dass er viele Güter hat.	Denn niemandes Leben besteht in seinen Gütern, indem er Überfluss hat.	Denn niemand lebt davon, dass er Überfluss an gutem hat.
Luk. 16,2: Wie hör ich das von dir?	Warum höre ich das von dir?	Was höre ich da von dir?
Luk. 16,9: — auf dass, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.	— auf dass, wenn ihr scheidet, sie —	— auf dass, wenn er (der Mammon) aufhört, sie —
Apostelgesch. 26,28: Es fehlt nicht viel, du überredest mich, dass ich ein Christ würde.	Du beredest mich beinahe, dass —	Mit wenigem überredest du mich, ein Christ zu werden.
Röm. 12,11: Seid nicht träge, was ihr tun sollt. Seid brünstig im Geist. Schicket euch in die Zeit.	Seid nicht träge in euerm Fleisse; seid inbrünstig im Geiste, dienet dem Herrn.	Im Eifer seid nicht säumig, im Geist inbrünstig, dienet dem Herrn.
Röm. 15,16: Dass ich soll sein ein Diener Jesu unter die Heiden, zu opfern das Evangelium Gottes, auf dass die Heiden ein Opfer werden, Gott angenehm, geheiliget durch den heiligen Geist.	— ein Diener Jesu Christi zu sein für die Heiden, der den heiligen Dienst des Evangeliums Gottes verrichtet, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt durch den heiligen Geist.	Dass ich ein Diener Jesu Christi sei, unter den Heiden zu priesterlichem Dienst dem Evangelium Gottes, um Heiden ihm darzubringen als ein Opfer, das ihm wohlgefällig sei, geheiligt im heiligen Geist.
2. Kor. 5,3: Sodoch, wo wir bekleidet, und nicht bloss erfunden werden.	Doch, wenn wir uns bekleiden, nicht nackt erfunden werden.	Da wir ja bekleidet, nicht bloss werden erfunden werden.
2. Kor. 12,11: Es ist mir ja das Rühmen nichts nütze; doch will ich kommen auf die Gesichter und Offenbarungen des Herrn.	Es ist mir freilich das Rühmen nichts nütze; denn ich will auf die Erscheinungen und Offenbarungen des Herrn kommen.	Ich muss mich wohl rühmen; es ist zwar nichts nütze. Doch will ich auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn bauen.
Galat. 2,11: — denn es war Klage über ihn gekommen.	— weil er tadelnswürdig war.	— weil Klage wider ihn erhoben ward.
Galat. 6,4: Ein jeglicher aber prüfe sein selbst Werk und alsdann wird er an sich selber Ruhm haben und nicht an einem andern.	Ein jeder aber prüfe sein eigenes Tun, und alsdann wird er nur in Absicht auf sich, und nicht in Absicht auf andere den Ruhm haben.	Ein jeder aber prüfe sein eigenes Werk und alsdann wird er nur bei sich selbst den Ruhm haben und nicht gegen andere.

Luther's	Zürcher	Neue Übersetzung
Koloss. 2,18: Lasset euch durch niemand das Ziel verrücken, der nach eigener Wahl einhergehet, in Demut und Geistlichkeit der Engel, dass er nie keins gesehen hat, und ist ohne Sache aufgeblasen in seinem fleischlichen Sinn.	Lasset euch euer Kleinod durch niemanden entreissen, der sich in Demut und Verehrung der Engel gefällt; der sich einlässt in das, was er nicht gesehen hat, eitler Weise von dem Sinn seines Fleisches aufgeblasen ist.	Niemand soll euch um den Kampfpreis bringen, der sich gefällt in Demut und Verehrung der Engel, indem er pocht auf das, was er geschaut hat und ohne Grund aufgeblasen ist von seinem fleischlichen Sinne.
1. Timot. 3,16: Und kündlich gross ist das gottselige Geheimnis; Gott ist geoffenbaret im Fleisch.	Und anerkannt gross ist das Geheimnis der Gottseligkeit; Gott ist geoffenbaret im Fleische.	Und anerkannt gross ist das Geheimnis der Gottseligkeit: Der da ist geoffenbaret im Fleische.
1. Johann. 5,5: Denn drei sind, die da gingen im Himmel: der Vater, das Wort, und der heilige Geist; und diese drei sind eins.	Denn drei sind, die im Himmel zeugen: der Vater, das Wort und der heilige Geist: und diese drei sind eins.	Denn drei sind, die da zeugen: Der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei sind vereinigt.
Offenbar. 2,17: — und will ihm geben ein gutes Zeugnis.	Und will ihm geben einen weissen Stein.	Und will ihm einen weissen Stein geben.

Wer die neue Übersetzung dieser Stellen mit dem Grundtext, der Zürcher und der Luther'schen Übersetzung vergleicht, wird bald finden, dass sie nicht nur den wissenschaftlich ermittelten Text zur Grundlage hat, sondern auch einerseits die Mangelhaftigkeit in beiden alten Übersetzungen überwunden, anderseits deren Vorzüge in sich vereinigt hat; an einigen Stellen ist sie mit Recht auf den lutherischen Text als volkstümlicher zurückgegangen.

Wir dürfen uns freuen, dass die bestellte Kommission in 16-jähriger Arbeit (1877—1893) eine gediegene Arbeit zustande gebracht hat; mit dem *Alten* Testament, dessen Text noch sehr im Argen liegt, pressiert es ohnehin nicht.

J. Häberlin-Schaltegger.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1895. Der Vorstand der *Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion* hat in seiner Herbstsitzung vom 10. September und folgenden Tagen sein Urteil ausgesprochen über vier eingesandte Arbeiten.

Zur Lösung der 1892 gestellten Preisaufgabe *über das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Staat in den Niederlanden seit der Reformation* hatte niemand einen Versuch gemacht.

Dagegen waren zwei im Jahre 1893 gestellte Fragen nicht unbeantwortet geblieben. Eine deutsche Abhandlung mit dem Motto: *Wir wollen nichts er-*

streben u. s. w. (Spinoza) handelte über den *Eudämonismus*, wovon die Gesellschaft eine *geschichtlich belegte Beschreibung und Beurteilung* verlangt hatte.

Die Direktoren fanden allerdings in dieser Arbeit vereinzelte glückliche Bemerkungen, mussten sie aber dennoch als ganz wertlos betrachten. Der Verfasser hatte keine Ahnung von der Tiefe des ethischen Problems und seine Charakteristik des Eudämonismus war daher ganz ungenügend. Die historische Übersicht, welche bloss den egoistischen Eudämonismus berücksichtigte, war viel zu oberflächlich, wie auch die Frage nach dem eudämonistischen Charakter des Christentums nicht eingehend erörtert war.

Die Direktoren fanden in der ganzen Abhandlung keine Spur einer richtigen Beurteilung des Eudämonismus, und in des Verfassers altruistischem Eudämonismus konnten sie nicht viel mehr als ein Wortspiel sehen. Der Verfasser, dessen ganze Abhandlung ebenso knapp als inhaltslos war, zeigte sich also der wichtigen Aufgabe durchaus nicht gewachsen.

Die drei andern Abhandlungen galten der vergleichenden Untersuchung der alt- und neutestamentlichen Vorstellungen von *Gottes väterlicher Beziehung zu den Menschen* mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses dieser Vorstellungen auf das religiöse Leben.

Eine erste, deutsch geschriebene Abhandlung mit dem Motto: *Sehet, welch eine Liebe* u. s. w. 1. Joh. 3, 1, musste alsbald beiseite gelegt werden. Der Verfasser hatte das Thema nicht scharf ins Auge gefasst, und daher keine deutliche Vorstellung von Gottes väterlicher Beziehung zu den Menschen gegeben, sondern die ganze biblische Lehre von Gott behandelt. Darüber hatte er nun alles mögliche zusammengeschrieben, ohne die Resultate der alttestamentlichen Kritik zu berücksichtigen; die neutestamentlichen Probleme, die mit Gottes Vaterschaft zusammenhängen, hatte er vollends übersehen. Überall entdeckte er eine gleichmässige Offenbarung Gottes, des Vaters. Die vier Evangelien behandelte er als gleichwertige Quellen und den Paulinismus rückte er gegenüber der johanneischen Lehre stark in den Hintergrund. Von einer vergleichenden Behandlung, wie die Aufgabe sie forderte, keine Spur. Auch fehlte es an einer vergleichenden Erörterung des Einflusses, den die verschiedenen Gedanken über Gottes väterliche Beziehung ausgeübt haben; dabei blieb des Verfassers Gesichtskreis ganz auf die biblischen Schriften beschränkt, sodass die Arbeit jeder Aktualität ermangelte und vom Einfluss der betreffenden Gedanken auf die christliche Welt auch *unserer* Zeit kein Wort gesagt wurde. Dabei kamen in den beiden ersten Kapiteln des ersten Hauptteils manche Doubletten vor, und gab der zweite Hauptteil hier und da lange Reihen von Bibelstellen mit ganz dürftigen Bemerkungen. Auch über die wenig saubere Handschrift beklagten sich die Direktoren. Sie konnten daher zwar des Verfassers Fleiss und einzelne bessere Partieen seiner Arbeit loben; aber von einer Anerkennung des Preises konnte nicht die Rede sein.

Die zweite, ebenfalls deutsche Abhandlung mit dem Motto: Matth. 23, 9 hatte in mancher Hinsicht einen guten Eindruck gemacht. Der sorgfältig disponirte Stoff, der angenehme, von wahrer Liebe zu dem Gegenstand zeugende Stil, der freie wissenschaftliche Blick, die tüchtige Kenntnis der Bibel, manche feine Bemerkungen, dies alles sprach zu Gunsten des Verfassers. Dem standen aber manche Mängel und wichtige Bedenken gegenüber. Der Verfasser war leider nicht tief genug in sein Thema eingedrungen. Schon am Anfang war er auf einen Abweg geraten, indem er die Geschichte vom Paradies als Specimen seiner Untersuchung voranstellte. Seine Behandlung dieser Erzählung war allerdings originell und anregend; aber die Idee der Vaterschaft Gottes war hier doch allzu willkürlich eingeschoben, und dabei beschränkt auf die

Art wie Gott die Menschen versorgt, erzieht a. s. w. Dieser fehlerhafte Ausgangspunkt war die Ursache, dass der Verfasser die grundlegende Frage nach der Bedeutung von Gottes Vaterschaft übergangen hatte. So fehlte eine klare Auseinandersetzung der besonderen Bedeutung, in welcher nach dem alten Testament Jahwe Israels Vater ist. Auch was im alten Testament von Gottes Zorn, von Gott als Herrn und von seinen Dienern als Knechten, nach der Analogie des Verhältnisses zwischen einem israelitischen Vater und seinen Kindern gelehrt wird, blieb unerörtert.

Bei der Behandlung des neuen Testamentes fehlte es ebenfalls an Präzision. So suchte man vergebens nach einer Antwort auf die Frage, ob Jesus sich Gott denkt als Vater aller Menschen, oder nur der Bürger des Gottesreiches. Auch der Unterschied zwischen Jesu Predigt selber und der Darstellung der Evangelisten wurde nicht berücksichtigt. Das Problem der paulinischen Lehre, wie der Universalismus im Einklang steht mit der Art, wie man zur Gotteskindschaft gelangt, wurde ebenso wenig untersucht, wie der Kontrast zwischen dem Universalismus des Johannes und dem aristokratischen Charakter seines Evangeliums. Daher war auch die paulinische *νιοθεσία* sehr ungenügend erörtert. Der Einfluss von verschiedenen Lehren von Gottes Vaterschaft auf das religiöse Leben war nur mit Beziehung auf ältere Zeiten, nicht mit Beziehung auf die Gegenwart behandelt. Dieser Teil der Aufgabe blieb also ungelöst. Diese Bedenken schienen der Majorität des Vorstandes so wichtig, dass sie die Arbeit nicht als gelungen betrachten konnten.

Ein ähnliches Urteil wurde ausgesprochen über die dritte Abhandlung, die in französischer Sprache geschrieben war und als Motto führte Joh. 14, 8. Auch in dieser Arbeit wurde manches gelobt, namentlich der klare, korrekte Stil, die übersichtliche Behandlung des Stoffes. Auch war der Verfasser im allgemeinen auf dem laufenden mit den Resultaten der historischen Kritik, und hatte die Lehren von Gottes Vaterschaft ziemlich genau wiedergegeben. Den ersten Teil der Frage hatte er richtig gefasst. Besonders seine Behandlung von Jesu Predigt über Gottes Vaterschaft wurde sehr gelobt. Auch diese Arbeit aber hatte zu grosse Schattenseiten. So genügte die Behandlung des alten Testaments den heutigen Ansprüchen nicht, was namentlich von der Besprechung der Psalmen galt. Auch die alttestamentliche Lehre von Gottes Heiligkeit war nicht zu ihrem Recht gekommen. Noch grössere Bedenken aber hatten die Direktoren gegen die Behandlung des Neuen Testaments. Die Worte Jesu wurden von den Evangelien, worin sie stehen, getrennt, und auf diese Weise isolirt als Kriterium der neutestamentlichen Gedanken gebraucht. Auch der tiefere psychologische Grund dieser Worte im Selbstbewusstsein Jesu war nicht genügend nachgewiesen. Hauptteil II, Kap. 3 und 4 über *Christus als Sohn Gottes* und über den *Zusammenhang zwischen Jesu Messias- und seinem Sohnesbewusstsein* war teils unnötig, teils zu kurz gefasst. Oberflächlich fand man die Behandlung der paulinischen *νιοθεσία*, und das Urteil über den fast ausschliesslich dialektischen Charakter der Glaubensidee dieses Apostels, wobei die ethische Seite dieses Glaubens übersehen wird. Form und Inhalt der paulinischen Lehre hatte der Verfasser nicht unterschieden, und die paulinische Prädestinationslehre übergangen. Für den Wahrheitskern in den paulinischen, johanneischen und kirchlichen Lehren hatte der Verfasser nicht das rechte Verständnis. Überhaupt war seine Arbeit in vielen Partien zu flüchtig, und manche Gedanken schienen nur halbwahr, jedenfalls oft unmotivirt. Auch hier fehlte eine befriedigende Behandlung des Einflusses der Lehre von Gottes Vaterschaft auf das religiöse Leben.

Schliesslich bemerken die Direktoren, dass der Verfasser der französischen Abhandlung zwar die holländische Literatur über sein Thema kannte, dass aber keiner der Verfasser etwas von der einschlägigen englischen Literatur zu wissen schien.

Die Direktoren haben nun beschlossen, die unbeantwortet gebliebene Frage zurückzunehmen, die über den *Eudämonismus* aber von neuem zu stellen, und überdies zwei neue Fragen auszuschreiben. Das Programm lautet also folgendermassen:

1. Vor 15. Dezember 1896 verlangt die Gesellschaft:

I. Eine geschichtlich belegte Beschreibung und Beurteilung des Eudämonismus.

II. Eine Abhandlung über den Unterschied des Katholizismus und Protestantismus hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen, namentlich der vom Wesen und von der Bestimmung des Menschen, und über die Bedeutung dieses Unterschieds für den heutigen Einfluss und die nächste Zukunft beider Konfessionen.

2. Vor 15. Dezember 1897 erwarten die Direktoren:

III. Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der fanzösischen (Wallonischen) Gemeinden in den Niederlanden.

Was nach den genannten Terminen einlaufen sollte, kann nicht mehr berücksichtigt werden.

Vor 15. Dezember 1895 erwarten die Direktoren noch Antworten auf zwei im Jahre 1894 gestellte Fragen, nämlich eine Abhandlung über die neuere Mystik, und ein (holländisch geschriebenes) Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus 1648—1789 (in der Art von ter Haar's „Geschiedenis der Kerkhervorming in tafereelen"), und vor 15. Dezember 1896 werden die Antworten erwartet, die sich beschäftigen mit der Behauptung, dass die Reformation schuld sei an der sittlichen Verwilderung der folgenden Periode.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder 400 Gulden bar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Wert von 250 Gulden) nebst 150 Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit 385 Gulden bar. Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft als Teile ihrer Werke herausgeben. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers. Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende: Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort beiseite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen. —

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlungen portofrei an den Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft. Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich. Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen. Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie es nicht dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

Die Teyler'sche Theologische Gesellschaft zu Haarlem hat als neue Preisaufgabe festgesetzt, und zwar für einen zweijährigen Termin, sodass die Antworten vor dem 1. Januar 1898 erwartet werden:

„Eine Geschichte der religiösen, theologischen und kirchlichen Strömungen im Protestantismus in den Niederlanden während der letzten 40 Jahre."

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1897 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Ziemlich allgemein wird angenommen, dass mehrere bei den Juden nach dem Exil vorkommende Vorstellungen, namentlich betreffend die Eschatologie, die Angelologie und die Dämonologie, dem Einfluss des Pârsismus zuzuschreiben sind.

Inwiefern ist diese Hypothese hinreichend begründet, oder ist es möglich, die genannten Vorstellungen ganz oder teilweise aus der inneren Entwickelung der israelitischen Religion befriedigend zu erklären?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letztern Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Bücherschau.

Die Literatur des Alten Testamentes nach der Zeitfolge ihrer Entsehung, von Prof. *D. G. Wildeboer* in Gröningen hat Pfr. Dr. *F. Risch* aus dem Holländischen ins Deutsche übertragen. Der 464 S. gr. 8° bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1865 erschienene Band (Mk. 9, in Halbleder 10 M. 60) führt uns in 27 Paragraphen, denen die entsprechenden Einzelerklärungen beigegeben sind, nach der historischen Reihenfolge, wie die einzelnen Schriften entstanden sind, durch den reichen Stoff hindurch. Verfasser hält dafür, dass, trotzdem an Einleitungen ins A. T. kein Mangel sei, eine Übersicht über die kritisch-exegetische Forschung, mit besonderer Beleuchtung ihrer einzelnen Resultate, dem praktischen Theologen und Studenten nur willkommen sein könne. Über die Kritik, wie sie Verfasser bei seiner Arbeit walten liess, spricht er sich folgendermassen aus: „Kritik ist eine dienende Wissenschaft, keine Herrin, wie dies Wort meist im populären Sprachgebrauch verstanden wird. Sie ist eigentlich nichts anderes als die streng wissenschaft-

liche, historische Auslegung der Schriften. Sie will die Bibel selbst von sich zeugen lassen und entfernt darum alle Meinungen späterer Sammler, Abschreiber und Gelehrten, die von uns verlangen, dass wir die Schrift durch ihre Brille lesen sollen".

Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, von Prof. *Hermann Gunkel* in Berlin, mit Beiträgen versehen von Heinr. Zimmermann, Prof. der Assyriologie in Leipzig, 431 S. gr. 8°, bei Vandenhoeck & Ruprecht 1895 (10 Mk. Halbleder 11 Mk. 80). Das Buch ist Albert Eichhorn gewidmet. Es bietet Untersuchungen über eine Reihe biblischer Stellen, vom ersten Kapitel des Genesis bis zu den letzten der Offenbarung, welche Einzeluntersuchungen aber doch wieder nur den gleichen Gegenstand im Auge haben und ein ganzes bilden. Er glaubt, durch etwas weitgehende Verwendung der Methode der Rekonstruktion vielleicht da und dort zu stossen, fragt sich aber, warum während auf dem Gebiet der Literaturgeschichte jedermann rekonstruirt, dieses auf dem Gebiet der Religionsgeschichte verboten sein sollte? Warum sollen nicht hier wie bei der Philologie durch verständige Anwendung jener Methode gute Resultate erzielt werden? Von Kapitelsüberschriften nennen wir: Gen. 1 ist nicht eine freie Konstruktion des Verfassers; die babylonische Kosmogonie; Anspielungen an den Mythus von Kampfe Marduks gegen Tiâmat im Alten Testament, abgesehen von Gen. 1; Babylonischer Ursprung der Schöpfungsgeschichte von Gen. 1, ihr Charakter und die Zeit ihrer Einwanderung in Israel; Ap. Joh. nicht christlichen Ursprungs. Die zeitgeschichtliche Deutung von Ap. Joh. 12; Ap. Joh. ist nicht jüdischen Ursprungs; babylonische Stoffe im spätern Judentum; die Tradition von Ap. Joh. 12 ist babylonischen Ursprungs.

Versuch einer Rekonstellation des Deborahliedes von *Karl Niebuhr;* Berlin, bei Georg Nauck (Fritz Ruhe) 1894. S. 48, gr. 8°. Der Verfasser, von dem wir unlängst den 1. Band einer Geschichte des ebräischen Zeitalters anzeigten, gibt uns hier eine neue Monographie des Deborahliedes, das um seines hohen Alters und eigentümlichen Stellung zu seiner Umgebung willen schon mehrfach Anlass zu monographischer Erörterung gegeben hat. Aber, so urteilt der Verfasser, diese grösseren Teils sehr tüchtigen Arbeiten hätten bekanntlich den merkwürdigen Stoff zu meistern, d. h. das, was der Sang mitteilen will, wirklich dem vollkommenen Verständnisse zu erschliessen, nicht vermocht. Zwar habe gelehrter Schartsinn Einzelheiten gegenüber Erfolge gehabt, den Einblick ins Ganze aber nicht gewonnen. Von der Methode, die Verfasser diesem eigenartgen Stoffe gegenüber zur Anwendung bringt, meint er selbst, es sei vielleicht gar keine Methode, sondern mehr nur ein rein empirisches Abfangen von Symptomen, hofft aber doch auf diesem Wege zum mindesten eine historische Förderung der untersuchten Materie zu erzielen.

Von dem im Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. B. und Leipzig herausgeg. **Grundriss der Theologischen Wissenschaften** liegen die 8. u. 9. Abtlg., beide 1895, vor. Die 8. Abtlg. enthält die 260 S. fassende **Neutestamentliche Zeitgeschichte** von Prof. Lic. *Oskar Holtzmann* in Giessen. Der Verfasser hofft, dass die Beschränktheit des Raumes, wie sie ihm für diese Materie geboten war, deswegen ohne Schaden für die Gesamtausführung blieb, weil er sich häufig auf das umfassende Schürer'sche Werk berufen durfte. Nachdem sich Verfasser in der Einleitung ganz in Kürze über die Hülfsmittel der neutestamentlichen Zeitgeschichte, und hernach über die Geschichte der Juden und die Entwicklung des jüdischen Volkes sich ausgesprochen, verbreitet er sich in einem 1. Teil, betitelt: Der geschichtliche Boden des neutestament-

lichen Schrifttums über die Geschichte Palästinas von Alexander dem Grossen bis zum Ende des jüdischen Staatswesens, die politische Geographie und die Münzen und Masse im neuen Testament, sowie die Chronologie des neuen Testamentes. Ein 2. Teil handelt von der Gestaltung des jüdischen Volkslebens zur Zeit der neutestamentlichen Schriftsteller, speziell dem Tempeldienst von Jerusalem, der Synagoge und Schriftgelehrsamkeit, dem jüdischen Parteiwesen der neutestamentlichen Zeit, dem h. Rat und dem Judentum ausserhalb Palästinas. Ein 3. Teil bringt die religiösen Anschauungen der Juden in neutestamentlicher Zeit zur Sprache, unter den Titeln: Das Gesetz, der Engel- und Geisterglaube und die hellenistische Beeinflussung der jüdischen Religion Beigegeben sind eine chronolog. Tafel, sowie ein Stellen-, Namen- und Sachregister. Die 9. Abtlg. beschlägt die **Geschichte der altchristlichen Literatur** in den ersten drei Jahrhunderten, und ist zugleich in 1. und 2. Auflage bearbeitet von Prof. *D. G. Krüger* in Giessen (2546) Der Verfasser geht mit Friedrich Nitzsch einig, der schon 1865 in seinem Aufsatz: „Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik" von der Wissenschaft der Patrologie sagt: „Einmal muss der literarische Gesichtspunkt dergestalt der herrschende werden, dass es für die Bedeutung einer altkirchlichen Schrift fernerhin nicht massgebend ist, wer sie verfasst hat, ob sie wirklich von einem sog. Kirchenvater herrührt oder nicht; sodann muss mit dem Begriff der Geschichte Ernst gemacht werden, d. h. es muss an die Stelle jener mechanischen, lediglich nach chronologischen und biographischen Gesichtspunkten vollzogenen Aneinanderreihung eine organische Betrachtungsweise treten, also das erreicht werden, was auf dem Gebiet der Nationalliteratur längst erreicht ist." Diese Auffassung wird auch durch Franz Overbeck in seinem 1882 erschieneuen Aufsatz gestützt: „Über die Anfänge der patristischen Literatur in Syrien", wo er u. a. sagt: „Noch nie hat es diese Disziplin als Literaturgeschichte — und nur als solche wird sie hier behandelt — zu etwas anderem gebracht, als zu einer etwas mehr oder weniger vollständigen und brauchbaren Aufzählung der literarischen Produkte, welche man unter dem Namen der Kirchenväter begreift". Für die Behandlung des vorliegenden Handbuches überhaupt hat sich der Verfasser an die Vorschriften für die Ausarbeitung dieser Grundrisse überhaupt gehalten: möglichst gedrungene und knappe, dabei lesbare und glatte, dem praktischen Bedürfnis des Lernens, nicht des Auswendiglernens, entsprechende Darstellung in durchsichtiger Einteilung und ohne Polemik."

Im Ferneren sind uns folgende Bücher und Schriften eingegangen:

Neutestamentliche Schriften, im Zusammenhang erläutert für höhere Schulen. 1. Heft: Galaterbrief, Anhang, Leben des Paulus, v. Dr. P. Schultze am Wilh. Gymnasium zu Berlin. 29 S. gr. 8°. 40 Pf. — 2. Heft: Das Evangelium des Markus. Von Dr. Martin Sorof, am Köllnischen Gymnasium Berlin. 75 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, textkritisch und biblisch theologisch gewürdigt, nebst einem Anhang über das Verhältnis des Apostels zu Philo, von *Hans Vollmer*. S. 103, gr. 8°. Freiburg i. B. und Leipzig 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Mk. 2. 80.

Die Apokalypse und ihre neueste Kritik, dargestellt von *Arthur Hirscht*. Von der königlichen Fakultät zu Berlin mit dem königlichen Preise gekrönt. Leipzig, 1895, bei Aug. Neumann (Fr. Lucas) gr. 8°. S. 175. Mk. 2. 40.

Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Dargestellt von Lic. *Arthur Titius*, Privatdozent in Berlin. 1. Teil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes. Freiburg i. B. und Leipzig, bei J. C. B. Mohr, (P. Siebeck) 1895. S. 199, gr. 8°. Mk. 3. 60.

Das heilige Evangelium nach Markus in einer selbständigen Monographie, erklärt für Theologiestudierende und Theologen von K. Fr. Sales *Tiefenthal*, O. S. B. Kapitular des Stiftes Einsiedeln, Prof. im Kolleg. St. Anselm, Rom. Bei Ad. Rustel, Münster i. W. 1894. S. 530. gr. 8°. Mk. 9. —.

Ecce homo! von Arthur Bährens. Schwetschke und Sohn in Braunschweig. 1894. S. 42. 60 Pf.

Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata, auctore Frederico *Blass*, Dr. et professore. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. S. 233, gr. 8°. Mk. 12. —.

Evangelien-Harmonie und erklärte Apokalypse. Neuer Bund. Meran, 1894, F. W. Ellmenreich's Verlag. S. 280.

Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Von Lic. Gustav *Anrich*, Privatdozent in Strassburg. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1894. S. 237. Mk. 5. 60.

Aus festlichen Stunden. Predigten von D. Rudolph *Ehlers*. Von Advent bis Pfingsten. Frankfurt a. M. bei Mor. Diesterweg. Mk. 3. —. (Ertrag für Diakonie der deutsch evangelisch-reform. Gemeinde in Frankfurt). 310 S. gr. 8°.

Kinderpredigten, von C. E. von *Koetsveld*. Aus dem Holländischen von Pfr. Dr. O. Kohlschmidt. Band I. Zehn Kinderpredigten über alttestamentliche Texte. Leipzig, bei Friedr. Zansa. 1895. S. 100. Brosch. Mk. 1. 50. gebd. Mk. 2. —.

Geschichte der bernischen Täufer. Nach den Urkunden dargestellt von *Ernst Müller*, Pfarrer in Langnau (Ct. Bern). Frauenfeld, bei J. Huber, 1895. Fr. 7. —.

Dieser Teil schweizerischer Kirchen- und Kulturgeschichte ist bis jetzt noch nie dargestellt und mit der vorliegenden Arbeit also nicht nur hier, sondern auch in der Geschichte der grossen reformatorischen Geistesbewegung, die man Anabaptismus nennt, eine Lücke ausgefüllt.

Die berichtigte Lutherbibel. Rektoratsrede mit Anmerkungen von D. Adolf *Kamphausen*, ordentl. Professor der Theologie zu Bonn. Berlin, bei Reuther & Reichard, 1894. Mk. 1. 50.

Briefe an einen jungen Theologen. Ein Wegweiser für das theologische Studium von Dr. Paul *Luther*, Pastor. Berlin, 1895. bei Speyer & Peters. 50 Pf.

Die Unsterblichkeit im Lichte der modernen Wissenschaft. Von *O. Hartwich*, Pastor in Bremen-Walle. Leipzig, bei Otto Wigand, 1895. 60 Pf.

Geständnisse und Bekenntnisse eines Christen unserer Tage zur Läuterung und Stärkung dargeboten. Gotha, bei Gust. Schloessmann, 1895.

China in historischer Beleuchtung. Eine Denkschrift zu seinem 30-jährigen Dienstjubiläum als Missionar in China von Missionar Dr. theol. Ernst *Faber* in Shanghai. Mit zwei Abbildungen und einer Karte. 6. Flugschrift des allg. evang.-prot. Missionsvereins. Berlin, bei A. Haack, 1895. Mk. 1. —.

Über Werturteile. Von Otto *Ritschl*. Freiburg i. B. und Leipzig, 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Die Zillerthaler in Schlesien. Eine historische Erzählung für Jung und Alt von Heinr. *Schubert*. 107 S. gr. 8°. Schweidnitz, bei Georg Brieger. 1 Mk.

Gott will es. Bericht über den Märtyrertod des Muhammedaners Steph. Askjar von *J. Lemm*, weiland Pastor zu Katharinenfeld im Kaukasus. 2. Aufl. Im Anhang: Die Ausweisung der deutschen Missionare aus Persien und der gegenwärtige Stand der Mission daselbst. Von W. Faber. Leipzig, Akad. Buchhandlung (W. Faber), 1895. Mk. 1.

Der evangelische Kirchenbund. Ein Vorschlag zur Abwehr des Ultramontanismus von *J. G. A. Walch.* Dessau und Leipzig, Rich. Kahle's Verlag, 1895.

Die Stellung des modernen Staates zur Religion und Kirche. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 10. November 1894 von Prof. Dr. Karl *Rieker* in Leipzig. Dresden, v. Zahn & Jaensch, 1895. 1 Mk.

Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein. Von Lic. Eugen *Ehrhardt*, Docent an der theol. Facultät zu Paris. Freiburg i. B. und Leipzig, 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 119, gr. 8°. Mk. 2.

Freikirche, Volkskirche, Landeskirche. Vorträge auf dem evangelisch-theologischen Ferienkursus zu Bonn, August 1895, gehalten von Lic. *Ed. Simons*, Privatdozent der Theologie in Bonn. Freiburg i. B. und Leipzig, 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Mk. 1.

Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg. Organ des Zentral-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evang. Kirche, herausgegeben von Pastor *Lindner*, Generalsuperintendent D. *Baur* und Direktor *Wichern*. 52. Serie, 1895. Jährlich 12 Hefte. Preis 4 Mk, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses.

Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. Von Prof. Johannes *Weiss* in Göttingen. S. 183. Göttingen, bei Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. 3 Mk. 60 Pf.

Die geschichtliche Stellung und Aufgabe des **deutschen Altkatholizismus.** Von * * * Leipzig, Verlag von Friedr. Jansa, 1895. 60 Pf.

Religiöse Schul-Ansprachen (meist im Anschluss an die Perikopen des Kirchenjahres) von Dr. *O. Kuttner*, evang. Religionslehrer zu Gnesen. Coblenz, Verlag des evang. Stifts St. Martin. Mk. 1. 20. Reinertrag für das evang. Stift in Coblenz.

Das Abendmahl. Von Prof. *Fr. Barth* in Bern. Berner Volksschriftenverlag. In Kommiss. bei W. Kaiser, Bern. Gibt in klarer, populärer Weise Auskunft über Entstehung und Bedeutung des Abendmahls. Preis 30 Cts.

Die schweizerische, revidierte **Übersetzung des Neuen Testamentes und der Psalmen.** Ein erweiterter Vortrag von Lic. theol. Eduard *Riggenbach*, Dozent in Basel. Basel, bei R. Reich, vorm. C. Detloffs Buchhandlung, 1895.

Vaterunser. Anleitung, wie man es mit rechtem Verstand beten soll. Von Adolf *Rohde*. S. 8. 15 Pf. Leipzig, bei Fr. Fleischer, 1895.

Études Christologiques par *P. Lobstein*, prof. à Strassbourg. La Christologie traditionelle et la foi protestante. Paris, libr. Fischbacher, 1894.

Christenlehre. Eine Handreichung für den Konfirmandenunterricht und den Religionsunterricht höherer Stufe, ein Geleitsbuch für konfirmierte Christen jeden Alters, welche sich tiefer im Glauben gründen wollen. Von Adolf *Rohde*, Pfarrer in Chemnitz. Leipzig, bei Fr. Fleischer, 1895.

Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte von *Prof. Dr. Rudolf Smend.* 550 S. gr. 8°. Freiburg i. Br. und Leipzig, 1893, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebek). Die Vorrede zu diesem Buch ist so bedeutsam, dass sie an dieser Stelle in extenso zum Abdruck gelangen mag. Dillmann schreibt: Die Ausarbeitung eines Lehrbuches der alttestamentlichen Religionsgeschichte habe ich s. Z. übernommen, weil ich damit einem Bedürfnis zu entsprechen glaubte. Durch die von W. Vatke eingeleitete kritische Bewegung ist das geschichtliche Verständnis der Alttestamentlichen Religion neu erschlossen, zugleich aber ist damit auch die Forderung einer möglichst individualisirenden Darstellung ihrer Geschichte gestellt. Diese Forderung muss um so mehr erhoben werden, je grösser

die Bedeutung des Alten Testaments für das theologische Studium erscheint. Trotz aller Schwierigkeiten, die Sprache, Text und Entstehungsart der alttestamentlichen Literatur dem Anfänger bieten, kann diese Bedeutung kaum hoch genug angeschlagen werden. Denn der religiösen Verbildung begegnet das Alte Testament mit ebenso einfachen wie grossen Anschauungen und Empfindungen, und als Vorgeschichte des Christentums stellt die alttestamentliche Religionsgeschichte ebenso sehr die Einheitlichkeit des geschichtlichen Werdens wie die Verschiedenheit und die Lebenswahrheit seiner einzelnen Phasen vor Augen.

Meine Absicht ging vor allem dahin, den Unterschied der vorprophetischen und nachprophetischen Religion von der prophetischen aufzuzeigen. Wie viel ich dabei anderen, namentlich Wellhausen, verdanke, wird man überall sehen, auch da, wo ich meine Vorgänger nicht genannt habe. Inzwischen habe ich meine Auffassung des Judentums, seit ich diese Arbeit unternahm, nicht unwesentlich korrigiren müssen. Es scheint mir, dass zwischen dem früheren und dem späteren Judentum, d. h. dem vormakkabäischen und dem nachmakkabäischen, schärfer unterschieden werden muss, als das gewöhnlich geschieht. Soweit die Vorgeschichte des Christentums, (abgesehen von dem, was das Neue Testament selbst darüber lehrt), für uns geschichtlich erkennbar ist, liegt seine positive Vorbereitung in der vormakkabäischen Zeit, wogegen die nachmakkabäische hiefür wesentlich nur negative Bedeutung hat. Das letztere wird ziemlich allgemein anerkannt, aber dabei wird, wie ich glaube, das vormakkabäische Judentum erheblich unterschätzt. Es entspricht durchaus nicht dem, was man gewöhnlich unter jüdischer Gesetzesreligion versteht. Die Psalmen beweisen, dass der prophetische Glaube, freilich in der von Deutero-Jesaja angebahnten Umbildung, im älteren Judentum lebendig war. In allem Glück und Unglück, das ihm widerfuhr, erfuhr es die Gnade und Grösse, wie den Ernst seines Gottes. Schon damit war hier ein starkes Gegenwicht gegen das Gesetz gegeben. Sodann ist aber aus dem Buche Hiob, den Proverbien und noch aus Jesus Sirach evident, dass das Gesetz für das ältere Judentum wesentlich die Moral bedeutete. Der gesetzliche Kultus und die gesetzliche Observanz waren freilich von höchster Wichtigkeit für die Entstehung der nachexilischen Gemeinde und für ihre äussere Organisation in der Hierokratie. Aber der gesetzliche Kultus und die gesetzliche Observanz tendiren ihrem Ursprung nach auf die Moral und deshalb konnten sie im älteren Judentum auch wieder zu äusseren Formen herabsinken, die der Moral nicht im Wege standen. Dagegen empfand das nachmakkabäische Judentum die Notwendigkeit seiner Absonderung vom Hellenismus dahin, dass es sich im gesetzlichen Formalismus vergrub und die Enttäuschung, in die die makkabäische Bewegung auslief, machte der Zuversicht ein Ende, mit der die ältere jüdische Gemeinde in ihren geschichtlichen Erlebnissen die Wahrheit ihrer Religion anzuschauen vermochte. Da erst ist die Gesetzesreligion der Pharisäer und Schriftgelehrten entstanden, zu der das Evangelium in Gegensatz trat. Aber auch die älteren Schriftgelehrten waren Männer anderer Art. Hierin finde ich aber auch das Recht dafür, die nachmakkabäische Zeit und Literatur von der alttestamentlichen Religionsgeschichte auszuschliessen. Übrigens habe ich meine Aufgabe in erster Linie in der Analyse der wichtigsten Denkmale der alttestamentlichen Religionsgeschichte gesehen, um die Prüfung der hier versuchten Synthese möglichst zu erleichtern. Ich habe es deshalb auch nicht gescheut, viel zu zitiren.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6850

v.12
1895

Schweizerische theologische Zeitschrift v.12
1895